

Isaiah Berlin

Vico y Herder



Isaiah Berlin, uno de los principales filósofos del siglo xx, examina a fondo a dos figuras de la Ilustración cuyas obras constituyen un punto decisivo entre el antiguo método cronológico de la historia y las perspectivas de una moderna disciplina: Giovanni Battista Vico (1668-1744), el filósofo napolitano que ha sido considerado el padre de la sociología, y Johann Gottfried Herder (1744-1803), a menudo considerado padre del nacionalismo europeo, y al que también se ha relacionado con el surgimiento del populismo, con la idea de las artes como la voz de su tiempo y con el concepto de validez y autonomía de las diferentes culturas. Un texto clásico de la producción de Berlin, que se sitúa en el centro de su proyecto intelectual, revisado y anotado para esta edición por el profesor Henry Hardy.



Isaiah Berlin

Vico y Herder

Dos estudios en la historia de las ideas

ePub r1.0

Titivillus 07.05.2020

Título original: *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*

Isaiah Berlin, 1960

Traducción: Carmen González del Tejo

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

Nota a la edición

Nota a la traducción

Prefacio del autor

Introducción

Las ideas filosóficas de Giambattista Vico

La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes

Herder y la Ilustración

Sobre el autor

Notas

Nota a la edición

Con esta traducción se ha tenido la oportunidad de hacer numerosas revisiones en los ensayos sobre Vico; y, en particular, comprobar y corregir citas y referencias, añadiendo alguna y ampliándolas donde resultaba necesario. Las traducciones han sido también repasadas, y se han mejorado aquellas que flaqueaban. El ensayo sobre Herder había recibido ya un tratamiento similar para su aparición en el volumen de Isaiah Berlin *The Proper Study of Mankind*^[1], y la traducción que aquí presentamos, *mutatis mutandis*, es la versión de este volumen.

Leon Pompa me ha ayudado enormemente con Vico, y mi deuda con él es especialmente importante. Estoy también muy agradecido a David Cairns, Andrew Fairbairn, Roger Hausheer, Michael Inwood, Raymond Klibansky, T. J. Reed y Donald Phillip Verene, que me ayudaron a resolver varios problemas de difícil solución.

Las modificaciones que he realizado para esta edición no afectan en su mayoría a la esencia de lo que escribió Berlin; en este sentido, me permito sugerir a cualquier lector interesado en seguir las referencias relativas a las notas a pie de página, que es mejor consultar las versiones revisadas de los ensayos de Vico y Herder que las anteriores versiones o, al menos, tener presentes ambas. De este modo se ahorrarán algunos intentos problemáticos, a veces inútiles, de rastrear citas u otras fuentes comentadas.

REFERENCIAS A VICO

Las referencias para las citas de Vico mencionan la página pertinente (o, en el caso de la *Ciencia Nueva*, el párrafo) del volumen correspondiente de los *Scrittori* de la edición italiana de las obras de Vico: G. B. Vico, *Opere*, ed. de Benedetto Croce, Giovanni Gentile y Fausto Nicolini, 8 vols., en II (Bari, Laterza, 1911-1941).

De aquí en adelante, nos referiremos a esta edición como *Opere*. Las páginas relativas al volumen 5, que contiene la autobiografía de Vico, corresponden a la segunda edición del volumen (1929), que fue totalmente reestructurado, por lo que su paginación difiere de manera poco metódica de la primera edición (1911)^[2]. Las referencias de las citas relativas a las principales obras de Vico no hacen mención a *Opere* por este nombre, sino que utilizan las siguientes abreviaturas:

- A: *Autobiography* (en *Opere*, vol. 5).
- DA: *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (en *Opere*, vol. 1).
- DN: *De nostri temporis studiorum ratione* (en *Opere*, vol. 1).
- DU: *De universi iuris uno principio et fine uno* (en *Opere*, vol. 2, parte 1).
- IO: *Inaugural Orations* (en *Opere*, vol. 1).
- NS: *Scienza nuova*, edición de 1744 (*Opere*, vol. 4, en dos partes).
- NS1: La primera edición (1725) de la *Ciencia nueva* (en *Opere*, vol. 3).

Siempre que sea posible (excepto en el caso de NS y NS1, donde la numeración de los párrafos de la edición italiana es utilizada también en las traducciones inglesas) la referencia a la página de la edición italiana va seguida, a continuación de una barra, de la referencia a la página de la traducción inglesa pertinente de la lista siguiente (si bien las traducciones utilizadas efectivamente por el autor, excepto en el caso de A y NS, son de origen diverso, y a veces propias):

- A: *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. Harold Fish y Thomas Goddard Bergin [Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1944; reimpresso con correcciones en 1944 [sic]; reeditado

en 1963) Great Seal Books, con correcciones más completas) y en 1975]; las correcciones no afectaron a la paginación.

- DA: Giambattista Vico, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language*, trad. L. M. Palmer (Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988).
- DN: Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*, trad. Elio Gianturco (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965; reeditado con material original, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990); los añadidos no afectaron a la paginación de la traducción, pero la introducción de Gianturco ha sido paginada de nuevo, y las referencias son a la edición de 1990 (se han de restar XII para una referencia a la edición de 1965).
- IO: Giambattista Vico, *On Humanistic Education (Six Inaugural Orations, 1699-1707)*, trad. Giorgio A. Pinton y Arthur W. Shippee (Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1993).
- NS: *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fish (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1968); se trata de una edición revisada de una traducción de la tercera edición (1744) de la obra de Vico, que fue publicada por primera vez en 1948, y utiliza la numeración de párrafos de Nicolini; apareció también en 1984 una reedición a la que se le añadió «Practic of the New Science». Berlin tiende a usar la edición de 1948: donde pareció pertinente, sus citas han sido alineadas con las correspondientes de la edición de 1968.
- NS1: *Vico: Selected Writings*, edic. y trad. Leon Pompa (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), contiene traducciones de extensos fragmentos de NS1, así como traducciones alternativas de partes de DA, DN y NS.

Así «DA 145/60» indica que el pasaje en cuestión pertenece a *De antiquissima*, y que puede ser encontrado en la pág. 145 del primer volumen de *Opere*, mientras que una traducción puede hallarse en la pág. 60 del volumen de Palmer. En las referencias a las introducciones y notas de las traducciones se hace mención únicamente al número de página, por ejemplo, «A 40», «DN xliii»; en el caso de NS se añade «pág.» para dejar

claro que la referencia no se hace, en esta ocasión, a un párrafo, por ejemplo, «NS pág. xxxix».

REFERENCIAS A HERDER

Las referencias de las citas de Herder proceden de *Sämmtliche Werke* de Herder, ed. de Bernhard Suphan (Berlín, Weidmann, 1877-1913), y se citan por volumen y página de la siguiente manera: viii 52.

Noviembre de 1998

HENRY HARDY.

Nota a la traducción

La traducción que presentamos procede de dos fuentes diferentes. Para la primera parte, los estudios sobre Vico, se ha tomado como base *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. La segunda parte, los estudios sobre Herder, es la traducción del texto que aparece en *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. Con todo, en uno y otro caso, se han introducido aquellas citas y modificaciones que el editor de Berlin, Henry Hardy, ha tenido a bien incluir en los textos de referencia con ocasión del volumen recientemente publicado *Isaiah Berlin. Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*^[3].

Por lo que se refiere a los fragmentos de la obra de Vico y de Herder que aparecen reproducidos en este libro, en aquellos casos en los que había traducción al español he utilizado esa traducción. Así, para la *Ciencia nueva* de Vico me he basado en la traducción de Rocío de la Villa^[4]. La numeración de las páginas en las referencias correspondientes no queda afectada, puesto que la *Ciencia nueva* está estructurada en párrafos; de ahí que sea la misma numeración que aparece en el texto original. Siempre que se ha procedido de esta manera, la referencia original viene acompañada de un asterisco. Asimismo, en cuanto a Herder, he utilizado las traducciones al castellano de Pedro Ribas y Rovira Armengol (*Johann Gottfried Herder. Obra selecta*^[5] e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*^[6] respectivamente) para los fragmentos extraídos de estas obras; en dichos casos, la referencia original va acompañada de un asterisco y del número de página que corresponde a la versión castellana correspondiente. Respecto a los demás fragmentos, tanto de la obra de Vico y de Herder como de otros autores, he decidido traducirlos yo directamente

del inglés, confrontando dicha traducción con la versión original respectiva. Por lo que se refiere a las citas extraídas de las obras de Vico y de Herder, no hay traducción al castellano; sí existe traducción de algunos, muy pocos, de los textos de otros autores de los que Berlin también ha reproducido algún fragmento. Pero, con todo, me he inclinado por esta opción intentando dar al libro cierta homogeneidad, habida cuenta de que el carácter de dichas citas lo permitía perfectamente.

Finalmente quisiera expresar mi agradecimiento a Olga Álvarez Huerta, Paloma del Fresno y Luis Valdés por su generosa e inestimable ayuda.

Prefacio del autor

Los ensayos de este libro tienen su origen en conferencias pronunciadas en el Instituto Italiano de Londres entre 1957-1958 y en la Universidad Johns Hopkins en 1964, respectivamente. La versión original del ensayo sobre Vico^[7] fue publicada en *Art and Ideas in Eighteenth Century Italy* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960); el estudio sobre Herder apareció en Earl R. Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965), y fue más tarde reimprimido con pequeñas modificaciones en *Encounter*, de julio y agosto de 1965. Ambos ensayos han sido revisados desde entonces, y el primero ha sido ampliado de manera considerable. Me gustaría aprovechar esta oportunidad para agradecer al Dr. Leon Pompa que se prestara a discutir conmigo sus teorías sobre Vico —en particular, la concepción de Vico de la ciencia y del conocimiento—; y al profesor Roy Pascal por una carta iluminadora acerca de Herder; ambos me han sido enormemente útiles. El libro del Dr. Pompa sobre Vico^[8] apareció, por desgracia, después de que mi libro se encontrara ya en la imprenta, demasiado tarde, pues, para que pudiera utilizarlo aquí.

Como quedará claro por las referencias que aparecen en el texto, para las citas y referencias de la *Ciencia nueva* de Vico me he apoyado en la admirable traducción hecha por los profesores T. G. Bergin y M. H. Fisch. Mi agradecimiento también a los profesores B. Feldman y R. D. Richardson, Roy Pascal y F. M. Barnard, de quienes he utilizado las versiones de los textos de Herder que se citan en este trabajo. Es especialmente importante mi deuda con la excelente antología del profesor Barnard, *Herder on Social and Political Culture*^[9]; algunas de sus interpretaciones aparecen reproducidas literalmente, otras las he modificado

en algún sentido. Asimismo deseo agradecer a Francis Graham-Harrison su valiosa ayuda al leer las pruebas del libro; a Hugo Brunner, de Hogarth Press, por el afecto, la cortesía y la infinita paciencia que ha derrochado en su trato conmigo; y, finalmente, a Patricia Utechim, mi secretaria, por la generosidad y la incansable ayuda que me ha brindado cuando más lo necesitaba.

Julio de 1975.

I. B.

Introducción

Los historiadores se ocupan del descubrimiento, la descripción y la explicación de los aspectos sociales y de las consecuencias de todo aquello que el hombre ha hecho y padecido. Sin embargo, las líneas divisorias entre la descripción, la explicación y el análisis, por un lado, y la selección e interpretación de los hechos o acontecimientos, o de sus características, por otro, no están claras y no pueden ser trazadas sin violentar el lenguaje y los conceptos que usamos normalmente. Goethe subrayaba hace tiempo que ninguna determinación de un hecho está libre de teoría; y si bien algunas concepciones acerca de lo que caracteriza a un hecho como tal son menos teóricas que otras, todavía no existe un consenso total al respecto. El criterio acerca de lo que constituye cualquier hecho, difiere entre los distintos campos de conocimiento y entre los investigadores que se dedican a cada uno de ellos. Incluso dentro de un mismo campo de estudio, la historia por ejemplo, existen diferencias obvias al respecto entre los historiadores cristianos y los paganos, o diferentes perspectivas entre los historiadores del post-Renacimiento; lo que era una prueba incontrovertible para Bossuet, no lo fue tanto para Gibbon; no opinan lo mismo respecto a lo que constituye un hecho histórico Ranke, Michelet, Macaulay, Guizot o Dilthey. No es el mismo pasado el que aparece ante los ojos de nacionalistas y marxistas, o ante clericales y liberales; las diferencias son incluso más notables cuando se disponen a realizar la selección y la interpretación. Ocurre lo mismo a propósito de los métodos de quienes confían principalmente en métodos cuantitativos y estadísticos por oposición a los que cultivan una reconstrucción imaginativa; con escritores guiados, no siempre conscientemente, por las máximas de esta o aquella escuela de psicología social, sociología o filosofía de la cultura y aquellos

que encuentran inspiración en las doctrinas de la antropología funcional, en el psicoanálisis, en teorías estructuralistas del lenguaje o en la literatura de ficción.

Este libro analiza la obra de dos pensadores cuyas ideas jugaron un papel crucial en la transformación de los cánones de selección e interpretación de los hechos históricos, y que influyeron, por ello, en la visión de los propios hechos. Los dos escribieron en el siglo XVIII, pero sus doctrinas no tuvieron mucho eco hasta el siglo XIX, en ambos casos debido, sobre todo, a la labor de sus discípulos. No pretendo con estos estudios realizar un análisis de la obra completa ni de Vico ni de Herder, sino únicamente de aquellas tesis que me han parecido más llamativas, importantes y sugerentes. Por esta razón, no he intentado someter a examen crítico las ideas más técnicas desde un punto de vista filosófico de ninguno de los dos pensadores, aun cuando algunas de ellas puedan suscitar cuestiones de considerable importancia. Así —por poner tres ejemplos—, la noción que Vico tiene de ciencia, la cual supone la explicación *per caussas*, parece que implica una visión de la causalidad diferente de la de Descartes, Hume, Kant o los modernos positivistas, y que le conduce a una doctrina de los motivos y causas *par excellence*, muy relevante para problemas que se discuten intensamente en la actualidad. Así también, la distinción que traza entre ciencia y conciencia, *verum* y *certum*, resulta, a su vez, de enorme relevancia para muchas discusiones y controversias hegelianas y poshegelianas —materialistas, marxistas y freudianas— acerca de los métodos históricos y sociológicos. De la misma manera, las concepciones de la explicación teleológica o cultural hechas por Herder, si no los abrieron, al menos ensancharon los senderos conceptual y psicológico a vigorosas y consistentes ideas materialistas, positivistas y mecanicistas; y así también conducen a la más amplia variedad de posiciones de, entre otros, pensadores influenciados por el marxismo, por las doctrinas de Wittgenstein, por autores de sociología del conocimiento o de fenomenología. Pero una discusión de estos desarrollos filosóficos, así como de la anticipación de la *Ciencia nueva* de Vico al estructuralismo lingüístico moderno, aunque interesantes y seminales ambas, nos alejarían demasiado de las discusiones de Vico y de Herder relativas a cuestiones en

torno a las cuales desarrollan sus tesis más originales e influyentes: la naturaleza y campo de los estudios humanos en general, y la naturaleza de la historia y de la cultura en particular. No me he propuesto trazar los orígenes de estas ideas más que de una manera provisional, ni ofrecer una visión de las circunstancias históricas o sociales bajo las que fueron concebidas, ni su papel preciso en la *Weltanschauung* de la época, ni siquiera en la de los propios filósofos.

Nadie ha subrayado la importancia del método de la comprensión histórica más audaz y vehementemente que Vico, nadie ha argumentado más elocuente y convincentemente que Herder respecto a que las ideas y los puntos de vista solo pueden ser comprendidos adecuadamente en términos genéticos e históricos, como expresiones de un estadio particular en el desarrollo evolutivo de la sociedad en cuyo seno se originaron. Se ha ofrecido un buen tratamiento de las fuentes intelectuales e ideológicas de estas ideas por parte de discípulos bastante más eruditos de lo que yo pueda esperar ser: Benedetto Croce, Antonio Corsano, Max H. Fisch, Nicola Badaloni, Paolo Rossi, A. Gerbi y, sobre todo, Fausto Nicolini han analizado, en el sentido referido, a Vico; Rudolf Haym y, más recientemente, H. B. Nisbet, G. A. Wells, Max Rouché, V. M. Zhimunsky y Robert Clark (por mencionar a los más importantes) han aportado el indispensable armazón de las doctrinas de Herder. Sus trabajos me han sido de enorme utilidad, incluso en aquellos casos en los que estaba en desacuerdo con algunas de sus valoraciones sobre dichas ideas. Las ideas no nacen en el vacío, ni por un proceso de partenogénesis: es necesario el conocimiento de la historia social, de la interrelación e impacto de las fuerzas sociales que actúan en tiempos y lugares concretos y los problemas que estas generan, para valorar el auténtico significado y finalidad de todo, excepto de las disciplinas estrictamente técnicas; y como se dice actualmente por parte de algunos, incluso para la correcta interpretación de las ciencias exactas. No deseo negar la importancia de considerar por qué fue precisamente en el Reino de las Dos Sicilias, y todavía más en la Prusia Oriental, normalmente descritas como lugares atrasados en una época de intensa actividad intelectual y científica, donde se generan ideas originales de la mayor importancia. Se trata de un problema histórico para cuya

solución es claramente indispensable conocer las condiciones sociales, ideológicas e intelectuales; y, hasta donde yo sé, tal problema no ha sido examinado adecuadamente. Con todo, no se trata de un asunto de relevancia para el propósito perseguido con estos ensayos. Pues, incluso aunque un tratamiento histórico de esta naturaleza sea necesario para una completa comprensión, no es una condición imprescindible para captar el núcleo central de cada doctrina o concepto históricamente influyente. Los neoplatónicos, tanto del imperio romano tardío como los del Renacimiento, no pudieron interpretar las doctrinas de Platón tan correctamente como los comentaristas, más eruditos y escrupulosos, de épocas posteriores, que prestan la debida atención al contexto histórico y social al que pertenece su pensamiento. Pero si las principales doctrinas de Platón no hubieran trascendido su propia época y lugar, apenas habrían sido tomadas —o no habrían merecido realmente ser tomadas— como objeto de estudio de competentes investigadores e intérpretes; y ninguna imaginación muy posterior —de Plotino, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Michelangelo o Shaftesbury— se habría inspirado en ellas; ni habrían sido suficientemente vigorosas como para suscitar interesantes controversias en la actualidad. Se requiere realmente un correcto conocimiento de la situación social, política y económica de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII para una plena comprensión de un fragmento concreto del *Segundo Tratado* de Locke, o de una carta a Stillingfleet. Con todo, lo que Voltaire (quien no entró en tales detalles) o los padres fundadores de la República americana supusieron que significaba, deriva, no obstante, de sus escritos, y no únicamente, ni siquiera principalmente, de sus propias mentes o problemas. La importancia de un conocimiento histórico correcto para la comprensión del significado, la vigencia y la influencia de las ideas, puede ser bastante mayor de lo que muchos pensadores ahistóricos, en especial del mundo de habla inglesa, han reconocido, pero no lo es todo. Si las ideas y la terminología característica de Aristóteles, los estoicos, Pascal, Newton, Hume o Kant no fueran capaces de tener una validez autónoma para sobrevivir a la traducción —y, en consecuencia, al trasplante, no sin, al mismo tiempo, sufrir algún cambio de significado— a lenguas de culturas muy diferentes, mucho después de que sus propios mundos hubieran

desaparecido, habrían encontrado en el mejor de los casos, una honorable última morada al lado de los escritos de los aristotélicos de Padua, o de Christian Wolff —muy importante en su época— en algún museo de antigüedades históricas. La importancia de la hermenéutica histórica ha sido enormemente infravalorada debido a una falta de sensibilidad histórica de los pensadores británicos respecto al pasado, con el resultado de que el balanceo del péndulo la hace a veces aparecer como un fin en sí misma. Son meros tópicos, a los que es necesario referirse debido únicamente a que la teoría de que no hay posibilidad de una investigación válida de las ideas de las primeras épocas, a no ser que estén expuestas dentro de un vivo contexto cultural, lingüístico o histórico, ha sido cada vez más cuestionada en la actualidad. Aunque se invoquen las sombras de Vico y de Herder en apoyo de sus doctrinas, la importancia de los filósofos pasados reside, en última instancia, en el hecho de que las cuestiones que han formulado son cuestiones vivas todavía (o que renacen), y que, como en estos casos, no han desaparecido con el desvanecimiento de la sociedad de Nápoles, o Königsberg, o Weimar, en donde fueron concebidas.

¿Cuáles, pues, son esas ideas —alguien se podría preguntar— que resisten al tiempo? En el caso de Vico intentaré resumir aquellas que me parecen más llamativas bajo la forma de siete tesis, a saber:

- (1) Que la naturaleza del hombre no es como se ha supuesto durante tanto tiempo, estática e inalterable o que no ha sufrido alteración, que ni siquiera contiene un imperturbable núcleo central o esencia que permanece idéntico a través del cambio; que los esfuerzos de los propios hombres para comprender el mundo en el que ellos mismos se encuentran y adaptarse a sus necesidades, físicas y espirituales, transforman continuamente sus mundos y los transforman a ellos mismos.
- (2) Que quienes hacen o crean algo pueden comprenderlo, mientras que los meros observadores no pueden. Puesto que los hombres hacen, en cierto sentido, su propia historia (aunque no está totalmente claro en qué consiste este tipo de hacer), los hombres la comprenden, del mismo

modo que no comprenden el mundo de la naturaleza externa, que, puesto que no fue hecho sino solo observado e interpretado por ellos, no les resulta inteligible como puede resultarles su propia experiencia y actividad. Solo Dios, porque ha hecho la naturaleza, puede comprenderla auténticamente de manera absolutamente cabal.

- (3) Que, por consiguiente, el conocimiento que los hombres tienen del mundo externo, que pueden observar, describir, clasificar, y sobre el que pueden reflexionar, y del que pueden registrar las regularidades en el tiempo y en el espacio, difiere, en principio, de su conocimiento del mundo que han creado y que obedece a pautas que ellos mismos han impuesto a sus propias creaciones. Tal, por ejemplo, es el conocimiento de las matemáticas, algo que los hombres mismos han inventado, y del que, en consecuencia, tienen una visión «interna»; o del lenguaje, que los hombres, y no las fuerzas de la naturaleza, han creado; y, por consiguiente, de todas las actividades humanas en cuanto que son los hombres hacedores, actores y observadores a la vez. La historia, en tanto que tiene que ver con la acción humana, la cual es la historia del esfuerzo, lucha, propósitos, motivos, esperanzas, temores y actitudes, puede, en consecuencia, ser conocida según esta manera —«interna»— superior, para la que nuestro conocimiento del mundo externo es imposible que pueda ser el paradigma un asunto respecto al cual los cartesianos, para quienes el conocimiento de la naturaleza es el modelo, han de estar en el error. Esta es la base de la clasificación realizada por Vico entre las ciencias naturales y las humanidades; entre la autocomprensión por un lado, y la observación del mundo externo por otro, así como entre sus respectivos objetivos, métodos, tipos y grados en la capacidad de conocer. Este dualismo ha seguido siendo, desde entonces, asunto de vivas disputas.
- (4) Que hay un modelo general que caracteriza a cualquier sociedad dada: un estilo común reflejado en el pensamiento, las artes, las instituciones sociales, el lenguaje, los modos de vida y el comportamiento de la sociedad en su conjunto. Esta idea es equivalente al concepto de cultura,

no necesariamente de una única cultura, sino de muchas. Con el corolario de que la verdadera comprensión de la historia humana no puede lograrse sin el reconocimiento de una sucesión de fases de la cultura de una sociedad o nación dadas. Ello supone, además, que dicha sucesión es inteligible, y no meramente causal; por tanto, la relación de cualquiera de las fases de una cultura o evolución histórica con otra, no es la relación de tipo mecánico que existe entre una causa y un efecto; sino que, dada la actividad intencional de los hombres, encaminada a satisfacer necesidades, deseos, ambiciones (cuya realización genera nuevas necesidades y propósitos), es una relación inteligible para aquellos que poseen un grado suficiente de autoconciencia; y tiene lugar en un orden que no es ni fortuito ni determinado mecánicamente, sino que fluye desde elementos y formas de vida explicables exclusivamente en términos de una actividad humana dirigida por propósitos. Este proceso social y su disposición son inteligibles para otros hombres, miembros de sociedades posteriores, en tanto que están comprometidos en una empresa similar, que les provee de los recursos para la interpretación de la vida de sus predecesores, los cuales se hallan en un estadio similar o diferente de evolución espiritual y material. La misma noción de anacronismo supone la posibilidad de este tipo de comprensión y ordenamiento histórico, puesto que requiere capacidad para discriminar entre lo que pertenece y lo que no puede pertenecer a un estadio dado de una civilización o forma de vida; y, a su vez, depende de una habilidad para penetrar imaginativamente en las actitudes y creencias, explícitas e implícitas, de tales sociedades; una investigación que carece de sentido si la aplicamos a un mundo no humano. Que la noción del carácter individual de cada sociedad, cultura o época, está constituida por factores y elementos que puede tener en común con otros períodos y civilizaciones, pero que cada modelo particular es distinguible de todos los demás; y, como corolario de esto, que el concepto de anacronismo denota la falta de conciencia de un orden de sucesión inteligible y necesario al que obedecen las civilizaciones. Dudo que alguien antes que Vico tuviera una noción clara de cultura y de cambio histórico en este sentido.

(5) Que las creaciones de los hombres —leyes, instituciones, religiones, rituales, obras de arte, lenguajes, canciones, pautas de conducta y similares— no son productos artificiales creados para agradar, para ensalzar o para enseñar la sabiduría, ni armas creadas deliberadamente para manipular o dominar a los hombres, o para fomentar la estabilidad y la seguridad sociales, sino que son formas naturales de autoexpresión, de comunicación con otros seres humanos y con Dios. Los mitos y las fábulas, las ceremonias y monumentos del hombre primitivo, de acuerdo con la visión que predominaba en la época de Vico, fueron fantasías absurdas de primitivos desvalidos, o invenciones deliberadas diseñadas para engañar a las masas y asegurar su obediencia a un jefe astuto y sin escrúpulos. Vico consideró esto como una importante falacia. Como las metáforas antropomórficas de los primeros hablantes, los mitos, las fábulas y los rituales son para Vico otras tantas maneras naturales de expresar una visión coherente del mundo, tal y como era visto e interpretado por los hombres primitivos. De donde se sigue que el modo de comprender a tales hombres y sus mundos se logra intentando penetrar en sus mentes, para informarse de lo que son, averiguando las funciones y significado de sus métodos de expresión sus mitos, sus canciones, sus bailes, la forma y los giros de su lengua, sus bodas y ritos fúnebres. Para comprender su historia es necesario comprender lo que ellos experimentaron, lo cual solo puede ser descubierto por quienes poseen la clave del significado de su lenguaje, artes, rituales, etc.; una clave que Vico intentó proporcionar con la *Ciencia nueva*.

(6) De donde se sigue (de hecho, un nuevo tipo de estética) que las obras de arte deben ser comprendidas, interpretadas y evaluadas, no en términos de principios eternos y modelos valederos para todos los hombres de cualquier lugar, sino a partir de un correcto entendimiento del propósito y, en consecuencia, del peculiar uso de los símbolos, especialmente del lenguaje, que corresponde exclusivamente a su propio tiempo y lugar, a su propio estadio de desarrollo social; que solo esto puede

desenmarañar el misterio de las culturas totalmente diferentes de la propia y hasta ahora rechazadas, bien como confusiones bárbaras, o bien por ser demasiado remotas y exóticas para merecer una atención seria. Esto marca el inicio de la historia cultural comparada y, de hecho, de un grupo de nuevas disciplinas históricas: la antropología y la sociología comparada, el derecho comparado, la lingüística, la etnología, la religión, la literatura, la historia del arte, de las ideas y de las instituciones de las civilizaciones; es decir, el campo completo de conocimiento de lo que se ha dado en llamar las ciencias sociales en el sentido más amplio, concebidas en términos históricos, esto es, genéticos.

- (7) Que, en consecuencia, además de las categorías tradicionales del conocimiento, *a priori*/deductivo, *a posteriori*/empírico, suministradas por la percepción sensible y aquello que otorga la revelación, se ha de añadir ahora una nueva variedad, la de la imaginación reconstructiva. Este tipo de conocimiento se produce «penetrando» en la vida espiritual de otras culturas, dentro de una diversidad de actitudes y formas de vida que solo la actividad de la fantasía —la imaginación— hace posible. La fantasía es para Vico una manera de concebir el proceso del cambio y desarrollo social en correlación con —de hecho, contemplándolo como si se expresara por medio de— el cambio paralelo o desarrollo del simbolismo mediante el cual los hombres intentan expresarlo; así pues, las estructuras simbólicas son ellas mismas juez y parte esencial de la realidad que simbolizan, y se modifican con ella. Este método de descubrimiento, que comienza con la comprensión de los medios de expresión, e intenta descubrir la visión de la realidad que presuponen y articulan, es un tipo de deducción trascendental (en el sentido kantiano) de la verdad histórica. No es, como hasta entonces se había dicho, un método de llegada a una realidad inmutable a través de las cambiantes apariencias; sino a una realidad cambiante, la historia del hombre, a través de sus formas, sistemáticamente cambiantes, de expresión.

Cada una de estas ideas es un importante avance en el pensamiento; cualquiera de ellas considerada por sí misma sería suficiente para que un filósofo alcanzara celebridad. La obra de Vico no despertó interés alguno, salvo entre los estudiosos de su ciudad natal, hasta que el más infatigable transmisor de sus ideas, Victor Cousin, hizo que Jules Michelet se interesara por él. El efecto sobre los principales historiadores franceses fue inmediato, de suerte que experimentaron ciertos cambios; y fue el primero que extendió la fama de Vico a lo largo y ancho de Europa.

Incluso aunque Michelet, al final de su vida, afirmara que Vico fue su único maestro, como cualquier pensador de gran autenticidad, tomó de la *Ciencia nueva* solo lo que encajaba con su propia concepción de la historia ya formada. Tomó de Vico una visión de los hombres como moldeadores de sus propios destinos, involucrados en una lucha prometeica para lograr su propia libertad moral y social, extrayendo de la naturaleza los medios para atender a sus propias metas humanas, y, en el marco de las mismas, creando y destruyendo instituciones en la lucha continua, social e individual, para superar los obstáculos que impiden la plena realización de las energías morales y los talentos creativos de todas las naciones y sociedades. Lo que no encaja con la marcada visión populista de Michelet es, por ejemplo, la idea de una providencia divina que, desconocida para los hombres, dirigiera sus fines y los de las sociedades: la visión de Vico de la mano invisible o de la astucia de la razón. Michelet, de hecho, la traduce en parte en términos seculares, e ignora en parte, como ignora los aspectos platónicos de Vico, su teoría de los ciclos históricos, su predisposición antidemocrática, su admiración por las devotas y autoritarias sociedades semiprimitivas, que constituye la antítesis de la ardiente fe de Michelet en la libertad popular.

Lo que estamos comentando es un ejemplo de un fenómeno recurrente, a saber: que la importancia e influencia de las ideas no depende invariablemente de la validez o del valor de los sistemas en el seno de los cuales se formulan. Que Platón, Spinoza, Leibniz o Kant han sido pensadores con enorme talento que rara vez ha sido negado, ni siquiera por aquellos que han rechazado los principios centrales de sus sistemas metafísicos, o los enjuiciaron como nocivos; y ello es así, porque reconocen

que dichos filósofos formularon ideas cuya profundidad y vigor han transformado decisivamente la historia del pensamiento, o (lo que viene a ser lo mismo) que han suscitado asuntos que han ocupado a las mentes de los filósofos desde entonces; y esto es verdad, incluso cuando alguno de los más ambiciosos y reconocidos sistemas de pensamiento que inicialmente han hecho surgir estas cuestiones han perdido la larga vigencia que pudieron haber tenido, y son contemplados, en el mejor de los casos, como algo de interés puramente histórico. Es esto lo que ocurre con los dos filósofos que se van a tratar en este libro. Vico creyó, en realidad, que había descubierto una nueva ciencia: esto es, los principios generales capaces de producir normas de correcta aplicación que pudieran, al menos en principio, explicar el orden de las fases en los ciclos recurrentes de la historia humana, y ello con tanta eficacia como las triunfantes ciencias naturales de la época podían dar cuenta de las regularidades de las posiciones y movimientos de la materia física. No resulta pertinente en este momento contraponer la corrección de esta afirmación frente a las afirmaciones de sistemas rivales hechas por pensadores anteriores y posteriores. Todo lo que se ha intentado hacer es sacar a la luz algunos de los componentes básicos de este vasto, desparramado, y, a la vez fantástico edificio barroco: piedras que son valiosas estudiadas en sí mismas, y que son capaces de ser usadas en la construcción de estructuras, si bien más modestas, de mayor firmeza. Lo dicho es verdad de ideas genuinas tales como, por ejemplo, la distinción de Vico —que sacamos de nuevo a colación— entre el realismo de la naturaleza, la cual obedece a leyes (cognoscibles pero no inteligibles), y lo hecho por el hombre, que está sujeto a normas (inteligibles); su teoría de la función de los mitos, del simbolismo y, fundamentalmente, del lenguaje; su tesis acerca de la existencia de un estilo unitario que caracteriza y expresa (no dice que lo determine o le otorgue coherencia) las diversas actividades de una sociedad o de épocas enteras, lo cual, a su vez, sugiere la idea de una variedad de culturas humanas; finalmente, semejante acercamiento a la actividad humana tiene implicaciones radicales para la estética, la antropología y, por supuesto, para todo el campo de las ciencias históricas.

Esto mismo ocurre a propósito de Herder. También intentó abarcar el mapa completo del conocimiento de su época: ciencia y arte, metafísica y

teoría, epistemología y ética, vida social, historia, antropología, psicología..., todo aquello que más profundamente concierne a los hombres en relación con el pasado, el presente y el futuro (en el que pone mucho más énfasis que Vico). Al igual que los pensadores ingleses por quienes estaba muy influenciado, como Young y Percy, Wartons y Sterne (y Lavater en Zürich), fue teólogo y hombre de letras; y, en una época de creciente especialización, aspiraba a la universalización enciclopédica. Fue poeta, filósofo, especialista en literatura e historiador, filólogo aficionado, teórico y crítico de estética, y entusiasta estudioso de las ciencias biológicas y físicas de su época: quiso reunir todas las ciencias del hombre y de su entorno, de sus orígenes y de su historia, en un único conjunto integrado. Contempló las fronteras entre las ciencias humanas como recursos pedantes y artificiales: molestos obstáculos para la autocomprensión de los seres humanos en toda su ilimitada diversidad y fuerza espiritual; son fronteras que las categorías lógicas de los filósofos pretenden infructuosamente contener. En el curso de esta compleja tarea, para la que Herder no tuvo ni la capacidad ni el conocimiento necesarios, creó y dio vitalidad y contenido a ideas, algunas de las cuales han penetrado decisivamente en el tejido del pensamiento y la sensibilidad europea.

Entre los conceptos que Herder creó, o a los que infundió una nueva vida, están al menos tres ideas fundamentales que han ido cobrando cada vez mayor fuerza e influencia desde que fueron formuladas. La idea de que los hombres, si han de ejercer sus facultades plenamente, y transformarse, de esta forma, en todo aquello que puedan ser, necesitan pertenecer a comunidades identificables como tales, cada una con su propio punto de vista, estilo, tradiciones, memoria histórica y lenguaje. La idea de que la actividad espiritual de los hombres —expresada en el arte y la literatura, la religión y la filosofía, leyes y ciencias, divertimento y trabajo, etc.— no consiste en la creación de objetos, de artículos de consumo o artefactos, cuyo valor reside en ellos mismos y es independiente de sus creadores, de sus características y objetivos, sino en las formas que tienen de comunicarse con otros hombres. La actividad creativa de los hombres no debe entenderse como producción de objetos para uso, disfrute e instrucción, complemento o perfeccionamiento del mundo de la naturaleza externa, sino como voz,

como expresión personal de su visión de la vida; y no ha de ser comprendida mediante un análisis racional, esto es, diseccionándola en sus elementos constituyentes, ni tampoco mediante una clasificación exhaustiva de los conceptos subsumiéndolos bajo principios o leyes generales, incorporándolos en sistemas lógicamente coherentes, o mediante el uso de otros recursos técnicos; solo puede ser comprendida por *Einfühlen* —empatía—, la cual no se vale del talento de un juez, de un compilador o de un anatomista, sino de las facultades propias de un artista dotado de intuición histórica e imaginación. «Cada institución, cada escuela, cada profesión, cada corporación cerrada, cada secta», escribió el mentor de Herder, Johann Georg Hamann, «cada una tiene su propio vocabulario», el cual puede ser comprendido únicamente con la pasión de «un amigo, un compañero, un amante»^[10]; las fórmulas abstractas, las teorías generales, las teorías científicas, son llaves que no abren la puerta de lo individual. Solo desde la combinación de la erudición histórica con una sensibilidad entusiasta e imaginativa, se puede encontrar la senda hacia la vida interior, la visión del mundo, las aspiraciones, los valores, las formas de vida de individuos, grupos o civilizaciones enteras. Por último, fue Herder quien lanzó la idea de que puesto que cada una de estas civilizaciones que tiene su propia forma de actuar, pensar, sentir y representar, crea sus propios ideales colectivos en virtud de los cuales es una civilización, solo puede ser verdaderamente comprendida y juzgada en términos de su propia escala de valores, sus propias normas de pensamiento y acción, y no desde las de cualquier otra cultura: y, por encima de todo, nunca en términos de algo universal, impersonal, de una escala absoluta; escala que los *philosophes* franceses dieron muestras de pensar que tenían a su disposición, cuando de forma tan arrogante y ciega otorgaban calificativos a todas las sociedades pasadas y presentes, alabando o condenando a esta o aquella persona, civilización o época, presentando unas como modelos universales y rechazando otras como bárbaras, viciosas o absurdas. Juzgar, e incluso ridiculizar, el pasado de acuerdo con las luces propias —o las de cualquier otro ajeno— lleva necesariamente a cometer una grave distorsión. Los antiguos hebreos no deben ser juzgados por los modelos de la Grecia clásica, y menos aún por los del París de Voltaire o de sus imaginarios

mandarines chinos; ni los escandinavos, los indios, o los teutones deben ser mirados a través de las lentes de un Aristóteles o un Boileau. Es un crítico del eurocentrismo como su enemigo Voltaire. Para él los hombres son hombres, y tienen rasgos comunes en cualquier época, pero son sus diferencias lo más importante; son las diferencias lo que les hace ser lo que son, lo que les hace ser ellos mismos; es en estas diferencias donde se expresa el genio individual de los hombres y de las culturas.

La negación, al menos en los primeros escritos de Herder, de los valores absolutos y universales, implica la tesis, que con el tiempo suscitará cada vez mayor preocupación, de que los objetivos y valores perseguidos por las diversas culturas humanas pueden no solo diferir, sino incluso ser incompatibles entre ellos; que la variedad, y quizás el conflicto, no son atributos accidentales, y todavía menos eliminables, de la condición humana, sino que, por el contrario, pueden ser propiedades intrínsecas de los hombres como tales. Si esto es así, entonces la idea de un código de preceptos universales único, inmutable y objetivo: la sencilla, armoniosa y perfecta forma de vida a la que, sea conocida por ellos o no, todo hombre aspira (idea que está en la base de la más relevante corriente occidental de pensamiento), puede volverse incoherente; ya que aparecen muchas visiones, muchas maneras de vivir, pensar y sentir, cada una con su propio «centro de gravedad»^[11], con su autolegitimación, incombinales y, sobre todo, incapaces de ser integradas en un conjunto sin costuras. Resulta oportuno subrayar que, aparte de este revolucionario corolario que socava la antigua noción de la unidad moral de la raza humana —al menos, por lo que respecta a sus miembros racionales— la tesis de la variedad, bien sea ineludible, bien valiosa en sí misma, o ambas cosas a la vez, suponía una novedad. Herder no fue el único que desarrolló dicha tesis. Esta radical orientación según la cual la variedad es preferible a la uniformidad, y no sencillamente una forma de fallo humano para llegar a la única respuesta verdadera (una forma de error o imperfección: el rechazo de la creencia tradicional en la necesaria armonía de los valores en un universo racional, o como realidad que está bajo las apariencias, o como ideal presupuesto tanto por la razón como por la fe) es totalmente moderna. En el mundo Antiguo y en la Edad Media no se conocía nada de eso.

Las ideas que a continuación vamos a enunciar nacen con Vico y Herder. La idea de que toda comprensión, toda explicación, en realidad, toda vida, depende de su conexión con un conjunto social dado y con su singular pasado, y que es imposible que pueda encajarse en algún modelo general y repetitivo; el agudo contraste entre un enfoque cualitativo y uno cuantitativo; la tesis de que el arte es comunicación, una forma de hacer y de ser, no una forma de elaborar objetos separables de su creador; la idea de que el cambio y la variedad son intrínsecos a los seres humanos, de que la verdad y la bondad no son formas platónicas universales e inmutables en un cielo suprasensible, eterno y cristalino, sino muchas y cambiantes; la tesis de que la colisión entre pretensiones y metas alcanzadas, igualmente legítimas, puede ser inevitable y no susceptible de una resolución racional, por lo que ciertas elecciones pueden ser a la vez inevitables y dolorosas. Todas estas ideas que penetraron en muchas variedades de romanticismo, relativismo, nacionalismo, populismo y muchas ramas del individualismo, junto con los correspondientes ataques a los métodos de las ciencias naturales y de la investigación racional basada en el examen de la prueba empírica, tienen sus comienzos decisivos aquí. Atribuir algunas de estas visiones a cualquiera de los dos pensadores tratados en estas páginas, sería falso e injusto. Los hombres no son responsables del futuro que vayan a tener sus ideas; y todavía menos de las aberraciones a las que puedan conducir.

Tanto Vico como Herder tienden a exagerar sus tesis centrales. Tal exageración no es ni inusual ni deplorable. Aquellos que han descubierto (o piensan que han descubierto) verdades nuevas e importantes, tienen tendencia a ver el mundo bajo su luz, y necesitan un grado especial de control intelectual para conservar un adecuado sentido de la proporción, y no ser arrastrados demasiado lejos por las sendas recién abiertas. Muchos pensadores paradigmáticos exageraron enormemente. Platón y los estoicos, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Rousseau, Hegel, Marx, Russell, Freud (por no hacer mención de los clásicos más recientes) fueron demasiado lejos. Es improbable que sus ideas hubieran podido atravesar la resistencia de la opinión general, o estado en consonancia con la atención de que fueron objeto, si no hubieran actuado así. La moderación de un Aristóteles,

o de un Locke, es la excepción más bien que la regla. Vico no estaba respondiendo con su filosofía a las cuestiones planteadas por los filósofos anteriores. La visión que tenía de los hombres y de su pasado le involucraron en la concepción —con cierto entusiasmo que él mismo reconoce— de nuevas categorías y conceptos; junto con su esfuerzo para adoptar términos tradicionales con el fin de dar a conocer a sus contemporáneos la estructura básica de la nueva disciplina, dio como resultado un salto brusco de pensamiento, así como una sinuosa y oscura terminología. Herder escribió a menudo con una intensidad delirante que no favoreció un pensamiento o expresión claros. El vehemente entusiasmo con el que, tanto Vico como Herder, pensaron y hablaron les produjo una inevitable ceguera por lo que concierne a los principales méritos de los métodos de pensadores contra quienes dirigieron sus investigaciones. En un conflicto tan radical de creencias y métodos, ambos lados tenían forzosamente que atacar con demasiada violencia y rechazar demasiado. En la actualidad tenemos claro que la comprensión, por brillante e intuitiva que sea, y los intentos por reconstruir las líneas fundamentales de culturas enteras valiéndose puramente del talante imaginativo, basándose en una dispersa erudición, no son suficientes. Al final, es únicamente un examen escrupuloso de las pruebas del pasado y el ir sistemática y autocriticamente atando cabos de cualquier cosa que pudiera ser empíricamente establecida, lo que permite confirmar una hipótesis y rebajar o excluir otras por poco convincentes o absurdas. La historia necesita todo lo que se pueda obtener de cualquier fuente o método de conocimiento empírico. La investigación del especialista en la Antigüedad, en arqueología, epigrafía, paleografía y filología ha modificado la escritura histórica en los siglos pasados, del mismo modo que los métodos cuantitativos, la acumulación y el uso de información estadística como apoyo de las generalizaciones de tipo económico, sociológico, psicológico, y antropológico han aumentado y transformado nuestro conocimiento del pasado humano, y lo siguen haciendo cada vez más. El uso de las técnicas químicas y biológicas ha aumentado materialmente el conocimiento de los orígenes de los hombres y fechado e identificado los monumentos en los que se basa nuestro conocimiento. Sin una prueba histórica fidedigna, los más exquisitos

esfuerzos imaginativos para recuperar el pasado no serán más que conjeturas, obras de ficción y fábulas. No existe límite alguno determinado respecto a la influencia que puedan ejercer en los estudios históricos disciplinas que aún no se han desarrollado. Con todo, sin tal inspiración intuitiva, la acumulación de datos permanecería sin sentido: las generalizaciones baconianas no son suficientes. La revuelta contra, por un lado, los especialistas en la Antigüedad y los recopiladores (fue Voltaire el primero en ridiculizarlos), y, por otro, los dogmas ideológicos de la Ilustración, transformaron la literatura y la historia.

Vico, al igual que más tarde Michelet, fueron objeto de un interés esotérico. Sin embargo, la influencia de los escritos de Herder, reconocida o no reconocida, directa o indirecta, fue amplia y permanente. Después de él, creció el sentimiento de que la historia de la humanidad no era una progresión lineal, sino una sucesión de distintas y heterogéneas civilizaciones; algunas de ellas habrían influido en otras, pero, con todo, debían ser contempladas como si poseyeran una unidad interior, como conjuntos sociales individuales inteligibles en sí mismos, y no básicamente como otros tantos pasos hacia una manera de vivir más perfecta. Tales culturas nunca podrían ser reconstruidas, fragmento a fragmento, de acuerdo con reglas de aplicación mecánica aportadas por una ciencia de tipo generalizante: sus elementos constitutivos solo pueden ser comprendidos adecuadamente contemplándolos unos en relación con los otros. Esto mismo, de hecho, era lo que se quería dar a entender al hablar de civilización: una manera de vivir y la expresión de una sociedad caracterizada por un modelo identificable, por un estilo general que informa, si no todas, al menos la mayoría de sus actividades, y que revela, de esta manera, incluso en sus tensiones internas, en sus diferencias y conflictos, cierto grado de unidad de sus sentimientos y propósitos. Este estilo o carácter no era algo que pudiera ser abstraído de sus expresiones concretas, o usado como un método exacto de reconstrucción infalible de hechos desaparecidos y de relleno de las lagunas de nuestro conocimiento empírico. No era gobernado por leyes susceptibles de ser descubiertas; no podía someterse a una fórmula que determinara alguna esencia metafísica a partir de la cual fueran deducibles lógicamente los atributos o la esencia del

hombre. Era un modelo inteligible y empíricamente reconocible; una red de relaciones entre seres humanos; una manera de responder a su entorno y entre ellos mismos, una forma —alguien dijo una estructura— de pensamiento, sentimiento y acción. Esto solo puede captarse por el uso de la imaginación; por la capacidad para imaginarse la vida de una sociedad entera, para «experimentar uno mismo»^[12] sus formas de pensar, hablar, sentir...; para visualizar sus gestos, oír sus voces, seguir la pista de sus disposiciones de ánimo y actitudes cambiantes, y, de esta manera, seguir la suerte de sus miembros.

Ambos filósofos percibieron —Herder más vivamente que Vico— que la tarea de integración de datos dispares y de interpretaciones de acontecimientos, movimientos y situaciones (la síntesis de materiales tan heterogéneos en una imagen coherente), exige dotes muy diferentes de las requeridas por los métodos racionales de investigación o formulación y verificación de hipótesis específicas: por encima de todo, requiere la capacidad de una imaginación creativa para dar vida a los esqueletos del cementerio del pasado. Sin contar con suficientes pruebas empíricas, tales visiones de la experiencia social en su conjunto pueden quedarse en meras fábulas históricas; pero, a menos que uno sea capaz, antes que nada, de imaginar tales mundos en el detalle concreto, lo que merece la pena verificar sería insuficiente: sin esta previa visión intuitiva del mundo que se pretende conocer, los datos permanecen sin vida, los individuos como meros nombres; a lo sumo, como figuras estilizadas en una procesión, o una representación de actores de ópera revestidos con ropajes históricos; o, en el mejor de los casos, como personajes idealizados de un drama clásico. Los métodos racionales de reconstrucción del pasado, sean humanísticos o no humanísticos —zoológicos, paleontológicos, geológicos, etc.— llevan a conclusiones que pueden ser precisas o vagas, válidas o no válidas, exactas o inexactas, correctas o incorrectas... y son consideradas de este modo a partir de la aplicación de métodos aceptados por acreditados expertos en el campo correspondiente. Sin embargo, calificativos tales como «profundo» y «superficial», «verosímil» e «inverosímil», «vivo» y «carente de vida», «auténtico» e «irreal», «expresivo» e «insípido» y similares, no son normalmente atribuidos a los logros de la lógica, la epistemología, o los

métodos científicos, pero son muy usados para caracterizar las artes y los trabajos de erudición. Estos últimos requieren capacidad introspectiva, sensibilidad y comprensión de lo que los hombres son y puedan ser, de sus vidas interiores; una percepción de los propósitos y las consecuencias, y no exclusivamente de las apariencias, de sus gestos observables. Son términos usados para describir trabajos de saberes humanísticos: historias, biografías, trabajos de crítica e interpretación, algunas ramas de la filosofía y, ciertamente, los más meticulosos trabajos de reconstrucción de los monumentos del pasado —social, religioso, literario, etc.—, esto es, obras de arte, edificios, ciudades, etc. El nuevo tipo de Historia reclamó dotes psicológicas para llevar a cabo la reconstrucción imaginativa de las formas de vida; para leer (si nos situamos en el plano ideal) los símbolos con los que las sociedades y las civilizaciones se expresaron a sí mismas al modo en que un grafólogo lee la escritura: si no como fueron, al menos como podrían haber sido. Reclamó asimismo capacidad intelectual para sopesar la prueba empírica y contrastar la autenticidad de tales visiones. Y en función de dichas reivindicaciones, se produjo una polarización entre sus fundadores: Boeckh y Niebuhr, Augustin Thierry y Guizot, Ranke y, sobre todo, Burckhardt y, tras él, Dilthey —partiendo incluso desde los mejores escritores del Renacimiento o de la Ilustración. «Incluso una perspectiva histórica falsa a medias, puede ser más valiosa que no tener absolutamente ninguna», escribió Burckhardt en una carta en 1859^[13]. Haber abierto las puertas a esta enorme ampliación del espíritu humano, es el logro de los dos filósofos de quienes se ocupa este libro.

Las ideas filosóficas de Giambattista Vico

Singulière destinée que celle de cet homme! Lui qui fut si intuitif, il sort du tombeau lorsqu'il n'a plus à rien à enseigner.

PIERRE-SIMON BALLANCHE^[1]

Historici utiles, non qui facta crassius et genericas causas narrant, sed qui ultimas factorum circumstantias persequuntur, et causarum peculiares reserant.

GIAMBATTISTA VICO^[2]

I

La vida y el destino de Vico ofrecen, quizás, el mejor de todos los ejemplos conocidos de lo que a menudo es rechazado como ficción romántica: la historia de un hombre de original talento, nacido antes de su tiempo, forzado a luchar en la pobreza y la enfermedad, malinterpretado y mayormente ignorado durante su vida, y (salvo entre un puñado de juristas napolitanos) casi totalmente olvidado después de su muerte. Por último, cuando después de muchos años, es al fin exhumado y aclamado por una nación estupefacta como uno de sus más grandes pensadores, lo es únicamente para ser ampliamente tergiversado y malinterpretado; e, incluso actualmente, para no darle el reconocimiento que hubiera merecido. Ello se debe a que el reconocimiento ha llegado demasiado tarde; y durante el siglo que siguió a su muerte, las ideas similares a las suyas fueron mejor

expresadas por otros, siendo así que es más recordado por las menos originales y valiosas de sus doctrinas. Ciertamente el estilo de Vico tiende a ser barroco, indisciplinado y oscuro; y el siglo XVIII, el cual se aproximó a la idea de que no decir las cosas con claridad es no decirlas de ningún modo, le sepultó en una tumba de la que ni siquiera sus leales estudiosos italianos le pudieron desenterrar con total éxito. Aun así, sus ideas resultan de una impresionante novedad; una medio abandonada mina de fascinantes, aunque mal desarrolladas, ideas genuinas, incluso en su propia época intelectualmente fértil.

La afirmación de la originalidad de Vico resistiría un examen desde cualquier punto estratégico que se hiciera. Sus teorías de la naturaleza y evolución de la mente humana, de la cultura, de la sociedad y de la historia humanas son audaces y profundas. Desarrolló una nueva teoría del conocimiento que en manos de otros desempeñó un papel decisivo. Distinguió por primera vez un tipo de conocimiento humano de enorme importancia, que había sido malinterpretado o ignorado por pensadores anteriores. Fue un audaz innovador en el campo de la ley natural y de la jurisprudencia, en estética y en filosofía de las matemáticas. De hecho, su concepción del razonamiento matemático fue tan revolucionaria que apenas pudo hacerse justicia al respecto hasta la transformación efectuada por los lógicos en el siglo XX, y ni siquiera en la actualidad se ha reconocido completamente lo que en realidad supone. Y, lo que es todavía más importante, Vico inventó virtualmente un nuevo campo de conocimiento social, los estudios de filología comparada e histórica, lingüística, etnología, jurisprudencia, literatura, mitología, etc., de hecho, la historia de la civilización en el más amplio sentido. Finalmente presentó una visión cíclica de la historia humana, la cual, aunque es significativamente diferente de la de Platón, Aristóteles, Polibio y sus seguidores en el Renacimiento italiano, y ha ejercido cierta influencia sobre pensadores posteriores, es probablemente el más conocido y el peor valorado de todos sus logros.

Se puede comprender fácilmente que en el caso de un pensador tan prolífico y tan enrevesado, y, por encima de todo, tan auténticamente seminal —el precursor de las más audaces ideas de los más famosos pensadores posteriores— existe una permanente tentación de leer

demasiado en él, especialmente de percibir insinuaciones, de observar formas embrionarias y contornos prefigurados de conceptos estimados por el propio intérprete. Michelet, Dilthey, Croce y Collingwood (ciertamente, en menor medida Herder y Hegel) se encuentran entre su descendencia; y algunos de ellos, de manera notable Michelet y Croce, consciente o inconscientemente, intentaron reparar su deuda con él, atribuyendo a los escritos de Vico demasiadas de sus ideas y actitudes más características, a veces a costa de cometer un claro anacronismo. Atribuir las propias opiniones de uno a un filósofo anterior es, sin duda, una forma sincera de admiración. Es un rasgo de profundidad intelectual el hecho de que mentes muy diferentes crean encontrar su propio pensamiento en dichos escritos. Pero esta peculiaridad tiene un precio, y a Vico le ha hecho un mal servicio. Ni el humanista romántico de ferviente imaginación de Michelet; ni el boceto, más creíble, de un metafísico cuasihegeliano, celebrado por Croce (todavía menos la atrevida variación respecto de este hecha por Gentile); ni el protoexistencialista de Enzo Paci; ni el naturalista, precursor de Feuerbach, de Nicola Badaloni, revelan suficientemente la silueta y el color originales del auténtico Vico. Los fidedignos trabajos del más escrupuloso, erudito y entregado de los editores y comentaristas de Vico, Fausto Nicolini, ofrecen el maravilloso monumento de un brillante conocimiento de erudición, pero nada más que eso^[3]. No hay, como es el caso de todos los pensadores auténticos, lectura alguna que pueda sustituir a la del original. No es una tarea fácil, pero —y aquí solo se puede hablar desde la experiencia personal— la recompensa es enorme. Pocas satisfacciones son comparables a la que produce el descubrimiento de un pensador de primerísima calidad.

Giovanni Battista Vico, el hijo de un librero de Nápoles, nació en 1668. Allí murió en 1744. Aparte de los pocos años que pasó cerca de Vatolla, en Cilento, como tutor de los hijos de Domenico Rocca, el marqués de Vatolla, nunca dejó su ciudad natal. Toda la vida había esperado ser nombrado para la cátedra más importante de Jurisprudencia en su ciudad natal, pero solo logró ocupar varios puestos de menor relevancia relacionados con la materia de «retórica»; finalmente, acabó ocupando una cátedra inferior desde 1699 hasta 1741. Ello le proporcionó un modesto salario; y le obligó

a pronunciar un buen número de conferencias inaugurales, algunas de las cuales contienen sus más originales ideas. Suplió las deficiencias de sus bajos ingresos aceptando encargos de ricos y distinguidos para escribir inscripciones latinas, elogios oficiales y biografías laudatorias de personas importantes. Los más conocidos son su vida de Antonio Caraffa, un *condottiere* al servicio del Emperador, y un informe de la infructuosa conspiración de la *Macchia* en Nápoles. Las actividades de Caraffa hicieron que Vico se interesara por el estudio de las relaciones interestatales; y fue probablemente esto lo que le llevó a leer a Grocio y a otros juristas filósofos. Dichas lecturas tuvieron un efecto decisivo en sus propias ideas. La historia de la *Macchia* tenía que ver con un intento hecho a finales de siglo por los austriacos de reemplazar a los españoles en el papel que desempeñaban en Nápoles. El complot fue descubierto, y en 1701 los cabecillas fueron ejecutados por los españoles. En 1702 Vico publicó un estudio sobre la conspiración censurando a los participantes como criminales y traidores. Cinco años más tarde, los austriacos tomaron Nápoles y mantuvieron su dominio durante los veintisiete años siguientes. En 1708 Vico publicó un volumen conmemorativo que no hacía referencia al primer trabajo, y alababa a los dos jefes conspiradores tildándolos de patriotas y mártires. En 1743 Nápoles fue ocupada de nuevo por España. En su momento, el nuevo soberano, Carlos de Borbón, recibió humildes felicitaciones por parte de Vico, a la cabeza de una delegación enviada por la Universidad de Nápoles; y al año siguiente, Vico fue nombrado, con cierta indulgencia, historiador del rey. La «diplomacia» política no fue más característica de Vico que de Leibniz y de otros buenos estudiosos y filósofos de la época, ni los asuntos políticos parecen ser tan claros, o tan profundamente sentidos, como los de épocas anteriores o posteriores.

En 1692 Vico escribió un poema, en lo que era un género convencional, sobre la desesperanza y la vanidad de los deseos humanos. Ninguno de estos trabajos tiene en la actualidad más interés que el biográfico. El poema —«Affetti di un disperato»^[4]— expresa los sentimientos lucreciano-epicúreos que más tarde se afanaría por negar. No contiene rasgos de creencias cristianas ortodoxas, y constituye una importante prueba de las preocupaciones de Vico y de sus amigos librepensadores en la última

década del siglo; respecto a estos últimos, Vico parecía estar más cerca de lo que su autobiografía pudiera llevarnos a creer. El primer trabajo de Vico que contiene ideas originales apareció en 1709. Lo presentó con ocasión de la última de sus habituales conferencias inaugurales en latín; y atrajo poca atención. Se titulaba «Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo»^[5], y contiene importantes bosquejos de su obra posterior. Fue seguido, un año más tarde, de un tratado de mayor envergadura, «Sobre la más antigua sabiduría de los italianos»^[6], el cual suscitó mayor interés. Ambos trabajos, uno bajo el pretexto de un programa educacional, el otro de una investigación lingüística y jurídica en la línea del pensamiento antiguo italiano concebido muy imaginativamente, adelantaron algunas de las más audaces hipótesis de la filosofía de la historia. Unos diez años después, en 1719, publicó, también en latín, un discurso sobre la ley universal, y a los dos años, una ampliación de este titulado «Sobre el principio único de la Ley universal y su único propósito»^[7]; la segunda parte del mismo trata tópicos específicos de la jurisprudencia. Era, con seguridad, su apuesta para la primera cátedra de Jurisprudencia, que tan larga y ardientemente esperó.

La elección había sido amañada mucho antes y no fue nombrado. Afirmó, no sin cierta amargura, que no había bien que por mal no viniera, pues le permitiría dedicarse libremente a las nuevas ideas filosóficas que lo conquistaron. Cuatro años más tarde, en 1724, terminó un tratado en el que refutaba las opiniones de algunos de los más admirados pensadores de la época —los juristas Grocio y Pufendorf; los filósofos Hobbes, Spinoza, Locke y Bayle; y los eruditos Casaubon, Saumaise y Voss. Su protector, el cardenal Corsini, posteriormente Papa Clemente VII, a quien dedicó la obra, declinó darle la suma que había prometido para su publicación. Desesperado, Vico vendió su única posesión de valor: un anillo; pero la venta cubrió exclusivamente una cuarta parte de la cantidad requerida. Por este motivo, Vico suprimió completamente la parte «negativa» de la obra —el ataque a los iusnaturalistas, contractualistas, neoestoicos, neoepicúreos, aristotélicos y cartesianos (las escuelas más influyentes de la época—, y conservó solo la doctrina propiamente positiva. La parte eliminada se perdió. El libro, reducido a una cuarta parte de lo que era el original, fue

publicado un año más tarde. Constituyó su obra maestra por antonomasia: la *Ciencia nueva*. La primera edición apareció en 1725; la segunda, que es una versión modificada —virtualmente una nueva composición—, en 1730. Esta conoció una reimpresión con adiciones en 1744, el año de su muerte.

En el mismo año, puso por escrito la visión de su propio desarrollo intelectual. La compuso en respuesta a la invitación de un rico *dilettante* veneciano, el conde Gian Artico di Porcía; su amigo, el abad Conti, pudo ser quien le sugirió la idea de invitar a este hombre sabio a poner por escrito las más importantes etapas de su evolución intelectual. Conti fue amigo de un buen número de eruditos e intelectuales alemanes, con los que mantuvo correspondencia; uno de los cuales —el afamado Leibniz— había escrito a su amigo común, Louis Bourguet, expresando su pesar porque los hombres que habían hecho grandes descubrimientos no hubieran dejado constancia, con frecuencia, de los pasos que les habían conducido a ellos. Porcía invitó a sabios eruditos y pensadores de Italia a que aportaran relatos de la evolución de su pensamiento con el objeto de ser publicados en una única antología. De esta manera casual había nacido el arte de la autobiografía intelectual. Los editores expresaron su satisfacción con la contribución de Vico, y tuvieron la suficiente lucidez como para darse cuenta de que dicha contribución constituía un perfecto modelo del género que pretendían crear. En efecto, lo hicieron circular como modelo para otros colaboradores, lo cual le disgustó sobremanera. Vico, que jamás cesó de modificar y corregir su pensamiento, le hizo, más tarde, algunos añadidos.

La *Autobiografía* es una historia viva e impresionante de la vida de un hombre absolutamente preocupado por cuestiones filosóficas. Cuando Vico dice que es un viajero solitario en un territorio que, hasta entonces, no ha sido recorrido por nadie, esta afirmación que con frecuencia no es más que un mero tópico ya clásico, expresa, por una vez, la verdad en el sentido más literal. Vico sabía que había hecho descubrimientos diferentes de los que hasta entonces se habían hecho; y sabía que dichos descubrimientos eran de cardinal importancia. La aguda intensidad de su vida intelectual, y su distanciamiento respecto de sus patéticas preocupaciones y de las humillaciones por su infravalorada existencia académica, eran hasta cierto punto una compensación a su posición degradada como cliente del clero y

de los mecenas seculares. Vivió en angustiosa pobreza, y tenía poco contacto con el mundo exterior. Fue toda su vida un minusválido a consecuencia de una caída en la infancia. Su hijo mayor se convirtió en un delincuente, una de sus hijas estuvo enferma desde su nacimiento, y centró toda su dedicación en su hijo más joven, arreglándose para asegurarle la sucesión en su cátedra. Después de su hijo, su biblioteca era lo que más quería. Como Maquiavelo, escapó de sus miserias a través del mundo de los libros: Platón, Varrón, Mucio Escévola, Lucrecio, Tácito y Ulpiano eran más auténticos para él que los escritores de su propia época; excepto, quizás, Bacon, a quien admiraba, y Descartes, contra quien se volvió. Toda su vida careció de las más preciosas posesiones de un estudioso: tranquilidad y tiempo libre. Era tímido, servil, pobre y anclado en la inquietud; escribió en exceso y con precipitación, «en medio de la conversación de sus amigos y los gritos de sus hijos»^[8]; pero sabía que había hecho un gran descubrimiento y abierto la puerta a un mundo del que él era el único maestro, y esta reflexión —así nos lo dice en su autobiografía— le hizo feliz y sereno^[9].

Uno de sus alumnos lo describió como un hombre enjuto, al que le bailaba un ojo, con una férula en la mano, que daba las clases con una exagerada elocuencia para fascinación de sus alumnos. Era muy respetado entre los sabios italianos contemporáneos. El gran historiógrafo Muratori consiguió que se le eligiera para la Academia de los Assorditi; el eminente jurista Gravina admiró su erudición. Pero está claro que ninguna de estas grandes lumbreras de su época (Gravina murió antes de la publicación de la *Ciencia nueva*), ni siquiera Conti, tenían indicio alguno de que su admirado amigo poseyera facultades muy diferentes de las suyas propias. Realmente no existen pruebas de que alguno de sus compañeros universitarios empezara a darse cuenta de que Vico era un hombre de extraordinario talento; y de que sus ideas sobre la historia y sobre el derecho natural harían algún día obsoletas muchas de las tesis defendidas por ellos.

Había sido formado por sacerdotes; y recibió una educación muy tradicional en el, por entonces profundamente clerical, Reino de Nápoles. Pero, a pesar de su régimen, casi en exclusiva medieval, la filosofía medieval dejó comparativamente pocas huellas en su pensamiento, y tan

solo le endosó de por vida una manera de escribir pesada y pedante. Lo que suscitó su interés fue la nueva filosofía que había sido iniciada medio siglo antes por Grocio y Descartes, y que había sido desarrollada y aplicada por sus discípulos con resultados revolucionarios en las ciencias naturales y jurídicas, así como en el pensamiento político y metafísico. Vico comprendió perfectamente los objetivos y métodos de esta revolución: se liberó a sí mismo y a toda su generación de Aristóteles y la escolástica. Empezó por aceptar su método, pero luego se rebeló contra él; de hecho, fue la figura más original de lo que podría denominarse la Contrarreforma en la historia de la temprana filosofía moderna. Vico no estuvo interesado en las matemáticas ni en las ciencias naturales como tales. A pesar de los esfuerzos de Vincenzo Cuoco en su propio siglo, y Fausto Nicolini en el nuestro, por aclamar sus descubrimientos geofísicos y médicos, Vico estuvo alejado de la revolución científica de su tiempo; su física fue la física de Zenón, retocada de una manera muy superficial por una imperfecta familiaridad con Leibniz. Parece no haber tenido conocimiento de lo que Galileo había logrado y ni siquiera atisbó el efecto de la nueva ciencia en la vida de los hombres. Mantuvo cada vez mayor hostilidad respecto a la asimilación de todo conocimiento al conocimiento matemático y a los modelos físicos; y se fue interesando cada vez más por los problemas de jurisprudencia, estudios humanísticos y psicología social. Sobre todo, estuvo cada vez más y más profundamente convencido de que la filosofía anterior había fracasado en la tarea de hacer justicia a los métodos y a la capacidad de aquel tipo de conocimiento que, a juicio de Vico, es de importancia crucial para los estudios humanísticos: en particular, el estudio de la historia. Concibió este estudio desde el más amplio y filosófico sentido; como disciplina interesada en lo que llevó a los hombres a constituir sociedades completamente humanas; y, en particular, cómo los hombres llegaron a pensar, sentir, actuar y vivir de la manera que lo hicieron. Esta concepción tiene el origen en su creciente convicción de que no es un análisis que se desentienda del tiempo, sino una aproximación genética —que es investigación histórica—, la que puede describir las relaciones entre los diversos aspectos de la experiencia y de la actividad humanas. Realmente la filosofía que se ha desentendido de ofrecer un

método y un criterio de verdad para tratar estas materias, no puede —desde su punto de vista— tener pretensión alguna de ejercer como autoridad en el campo del conocimiento de las humanidades.

El punto de partida de la postura de Vico contra Descartes fue su convicción, claramente articulada entre los años 1708-1709, de que el criterio cartesiano de las ideas claras y distintas no puede ser aplicado con provecho fuera del campo de las matemáticas y la ciencia natural. El paradigma de conocimiento verdadero, de acuerdo con la escuela cartesiana, consistía en partir de aquellas verdades que se nos mostraran tan claras y distintas que no admitieran contradicción; e ir procediendo desde allí, por estricto razonamiento deductivo, hasta llegar a conclusiones cuyas verdades están garantizadas por el inquebrantable procedimiento de deducción y transformación, mediante el cual —como en las matemáticas— son derivadas de sus premisas irrefutables y eternamente verdaderas. Era obvio para Vico, como de hecho lo había sido para el propio Descartes, que este modelo resultaba inaplicable en el campo de lo que actualmente denominamos estudios humanísticos. ¿Dónde podemos encontrar en historia, en la erudición clásica, o en literatura, definiciones estrictas, pruebas rigurosas, conceptos exhaustivamente analizados en sus elementos constituyentes últimos, teoremas demostrados, clarificadoras y autoevidentes premisas que conducen —con una lógica inexorable— a conclusiones inalterables? La aplicación de un esquema deductivo *a priori* a cualquier fragmento de narración, análisis crítico de una obra de arte, trabajo o monumento histórico o jurídico, el estudio de la moral o evolución intelectual de un individuo o una sociedad, no produciría ningún resultado. Descartes lo había visto con demasiada claridad; y había afirmado, en consecuencia, de manera terminante que, si bien la historia —al igual que los viajes— puede hacer escaso daño como fuente intrascendente de entretenimiento, categóricamente no puede ser considerada una rama del conocimiento en la que lo que se hubiera establecido una vez no necesitara ser probado de nuevo: en la que —dicho de otra forma— fuera posible el progreso científico tal y como es reconocido universalmente por los filósofos racionales. «Las acciones memorables... elevan el espíritu» —declaró— y pudieran hasta «ayudar a formar opinión»^[10], pero, de otra

manera, no tienen mucho valor. ¿Por qué estudiar la caótica amalgama de historias pueriles acerca del pasado y, todavía menos, las pasiones y crímenes de nuestros oscuros comienzos, cuando la razón puede ofrecer respuestas verdaderas y definitivas a los problemas que tuvieron perplejos a nuestros irracionales antepasados? El conocimiento válido solo puede ser obtenido por los métodos de las ciencias, que Descartes y filósofos afines contrastaban con la acientífica mezcolanza de percepciones, rumores, mitos, fábulas, relatos de viajeros, romances, poesía y demás especulaciones que desde su punto de vista pasaron por historia y sabiduría mundana, pero que no ofrecen material susceptible de ser tratado por el científico, esto es, susceptible de ser tratado matemáticamente. Por tanto, la historia, y los estudios humanísticos en general, fueron relegados por Descartes a la región de información diversa con la que un hombre serio podría entretenerse una o dos horas, pero que constituía un objeto indigno de una vida de estudio y meditación^[11]. Vico no estaba preparado para aceptar esto. Solo su devoción católica era ya suficiente para enfrentarle a un enfoque tan positivista; al lado de ella debemos situar su pasión por la historia jurídica y por los conocimientos sobre la Antigüedad como tal. Sin embargo, los argumentos que utiliza contra Descartes no son ni teológicos, ni retóricos, ni subjetivos. Se convenció de que la idea de verdades intemporales, perfectas e incorregibles, revestidas con símbolos universalmente inteligibles que cualquiera, en cualquier época, en cualquier circunstancia, tendría la suerte de poder percibir en un *flash* instantáneo de iluminación, era (con la única excepción de las verdades de la revelación divina) una quimera. Contra este dogma del racionalismo, mantuvo que la validez de todo conocimiento verdadero, hasta en el caso de las matemáticas o la lógica, puede ser mostrado como tal solo comprendiendo cómo se ha constituido en lo que es, esto es, su desarrollo genético o histórico. Con el fin de demostrar esto, ataca las pretensiones de la escuela cartesiana en aquel terreno en el que se sentía más fuerte y más inexpugnable.

II

Según el nuevo criterio de verdad de Descartes, los juicios que pretendan ser verdaderos han de estar constituidos por ideas claras y distintas; componentes que son simples, esto es, no analizables más allá. Estas entidades mínimas de pensamiento son concebidas como si estuvieran conectadas unas con otras mediante eslabones lógicos «necesarios», de suerte que separarlos contradiciendo sus nexos conduciría a autocontradicción, puesto que cada átomo no está lógicamente ligado a uno en concreto, sino a un grupo particular de otros átomos, siendo cada grupo una isla desde un punto de vista lógico, distinto o separado de otros sistemas similares de interconexión de átomos. Esta doctrina considera además que las estructuras de tales sistemas, y de los movimientos que ocurren en ellos o a causa de ellos, pueden ser claramente —esto es, lógica o matemáticamente— descritas. Lo que no puede, en principio, ser formulado en tales términos es definido automáticamente como más o menos ilusorio. Esto último sería aplicable sobremanera a lo inestable, a los datos escurridizos de los sentidos humanos —imágenes, sonidos, olores, sabores— con sus trazos a menudo borrosos y colores o tonos indefinidos, modificándose como un calidoscopio; e igualmente a aquel otro campo propio de las distinciones cualitativas —estados físicos «internos», sensaciones musculares, estados emocionales, sueños, imágenes, recuerdos, pensamientos imprecisos, deseos, intenciones— y similares. Así mismo ha de aplicarse a los intentos de examinar el dato histórico, por muy escrupuloso y por muy restringido que sea su alcance; e incluso allí donde la prueba empírica puede efectivamente ser abundante, no puede ser formulado con todo en términos cuantitativos precisos. El verdadero progreso intelectual depende claramente, como han mostrado las ciencias naturales, de la reducción de la materia que va a ser estudiada a conceptos y juicios claros y distintos, esto es, matemáticamente expresables. Así, los abnegados trabajos de los especialistas en la Antigüedad y de los historiadores para reconstruir, por poner un ejemplo, los acontecimientos de los últimos años de la República Romana, en el mejor de los casos (como

Descartes subrayó despectivamente) pueden proporcionarnos no más información que la que pudo haber tenido la criada de Cicerón. ¿Podría esto ser digno de merecer el nombre de ciencia?; ¿alguien, que no fuera un ignorante o un aventurado fanático, podría negar que el conocimiento matemático constituía el paradigma de todo conocimiento realizable por los seres humanos, la colección de las más claras y más seguras proposiciones hasta aquí descubiertas por los propios esfuerzos del hombre, la más cercana aproximación al conocimiento infalible que el hombre haya tenido jamás?

Es la tesis dominante que Vico en un principio aceptó y aplaudió, y que más tarde atacaría audazmente. La rechazó después de haberse convencido de que cualquiera que fuera el esplendor de las ciencias exactas, habría una manera desde la que podíamos conocer más acerca de nosotros mismos y de las experiencias de otros hombres —manera en la que nosotros actuábamos efectivamente como actores y no como meros observadores— de lo que incluso podemos conocer acerca de la naturaleza no humana, que solo la podemos observar desde el exterior. Le pareció evidente que el mundo externo fuera necesariamente opaco para los hombres en un sentido (que se esforzó por clarificar) en el que se podía decir que sus propios pensamientos, sentimientos, propósitos y voliciones no eran opacas, sino susceptibles de ser comprendidas. Esta es la posición que defendió con firmeza en 1708, en su séptima conferencia inaugural. Traza la distinción entre conocimiento «externo» e «interno» que más tarde será formulada como *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*. Era el pistoletazo de salida de una batalla que no ha cesado desde ese momento.

Vico concede que el conocimiento matemático es, en efecto, completamente válido y que sus proposiciones son ciertas. Pero la razón de ello es también muy clara: «demostramos la geometría porque también la hacemos nosotros»^[12]. De manera similar, en la *Ciencia nueva* dice que la geometría «cuando construye el mundo de la cantidad al margen de sus elementos, o contempla el mundo, lo hace creándolo por sí mismo»^[13]. Lo dicho es una aplicación particular de un principio más amplio: el auténtico conocimiento puede ser conocimiento solo «por medio de causas», *per caussas* (en terminología viquiana)^[14]; de acuerdo con este principio,

podemos decir que conocemos auténticamente una cosa si, y solo si, conocemos por qué es como es, o cómo llegó a ser lo que es, o qué se hizo, para que fuera lo que es; y no meramente por qué es lo que es y tiene las características que tiene.

La tesis de que el conocimiento *per caussas* es superior a cualquier otro es una vieja idea que se encuentra con mucha frecuencia en la filosofía escolástica. Así, Dios conoce el mundo porque él lo ha hecho de la manera y por razones que solo el conoce^[15]; y nosotros no podemos conocerlo en este sentido pleno porque no lo hemos hecho —porque lo hemos encontrado «ya hecho»—, nos es dado como un «hecho bruto». Al hacedor de una cosa, particularmente si (como es el caso de Dios) además de fabricar el artefacto, ha hecho también el material a partir del cual lo construye y, además, ha inventado las reglas de acuerdo con las cuales lo ha hecho, nada en principio puede resultarle opaco. Es totalmente responsable de ello, y lo ha hecho de acuerdo con su propia voluntad, sin tener en cuenta la razón de la existencia y comportamiento de lo que conoce, puesto que lo ha creado para sus propios fines; solo él (puesto que es el autor) lo comprende plenamente. Este es el sentido en el que, por ejemplo, puede decirse que el novelista es capaz de comprender plenamente las características de su novela, o el pintor de un cuadro, o el compositor de una pieza musical. Es verdad que en el caso del escritor o del compositor no todas las cosas han sido hechas por él —no ha inventado las palabras que usa, los sonidos que emplea mayormente—, hasta ahí hay algo que es, incluso para él, «hecho bruto»: un *medium* dado que es, con límites, libre de elegir; pero que habiéndolo elegido, ha de someterse a él sin comprender necesariamente las «razones» de sus propiedades —sin conocerlo *per caussas*—, y que puede alterar solo dentro de ciertos límites. Únicamente en el caso ideal en el que hacemos o diseñamos algo sin contar materialmente con nada, podemos decir que comprendemos en un sentido pleno lo que hemos hecho, pues en este caso crear y conocer lo que estamos creando y por qué lo estamos creando es un único acto. Así es como Dios crea. La creación artística, próxima a nosotros, se acerca a este caso límite —la mayor manifestación de pura creación, y cuya materia bruta menos obedece a leyes «externas» a sí misma—; es esto de lo que con más motivo

podemos decir que conocemos *per causas*, lo que mejor conocemos con verdad. Este es virtualmente el caso del álgebra y de la aritmética. Las formas de los símbolos, auditivos o visuales, que nosotros empleamos están, ciertamente, hechas de material dado por los sentidos. Pero son arbitrariamente elegidas; y son usadas como fichas en un juego que nosotros mismos hemos inventado libremente.

«Geometrica demonstramus, quia facimus». Vico estaba, desde luego, familiarizado con el *De corpore* de Hobbes, al principio del cual aparecen estas palabras. Pero extrajo mayores implicaciones de ello: «*Si physica demonstrare possemus, faceremus*»^[16]. Si podemos materialmente demostrar las proposiciones de la física, estaríamos haciéndola —esto es, estaríamos creando sus objetos, el mundo material—. Pero nosotros no podemos hacer esto. Solo Dios puede hacerlo así, pues «solo en él están las verdaderas formas de las cosas a partir de las cuales se modela la naturaleza»^[17]; y es la búsqueda de esta realidad lo que nos conduce a Dios, solamente él es la verdad y el camino. Se trata de una forma de platonismo cristiano o neoplatonismo, la cual nos obliga a regresar a la doctrina renacentista de que conocer algo significa volverlo a hacer: por lo menos, dominarlo. En este sentido, Patrizi dice que conocer es fundirse con lo que se conoce^[18], y Campanella afirma que conocer es convertirse en lo que es conocido^[19]. Se advierte aquí un toque místico en la idea de «unión» —*coitus*— con «conocer» —*incognoscere*—: el «cosaber» es convertirse en una sola cosa con lo conocido. Esta tesis procede, probablemente, de la doctrina metafísica antigua (y mística), respecto de la cual el *Simposio* de Platón contiene la versión más memorable; la tesis de que en un principio sujeto y objeto, hombre y naturaleza, sensación y pensamiento fueron uno, después una gran catástrofe los separó; desde entonces interminablemente intentan reunirse —reintegración—, lo cual puede ser logrado por medio de la «re»—*cognición*. De ahí las creencias en la magia como la de la adquisición de poder por parte del sujeto sobre el objeto al volver a entrar en él, sumergiéndose uno mismo en él, y así reasimilándolo por uno mismo; idea que está en el fondo de muchas de las filosofías de la naturaleza del Renacimiento. Este es el significado de la celebrada proposición de Pico della Mirandola, en su *Apología*, de que «la magia es idéntica a la

sabiduría»^[20]. No cabe duda de que hay algo en Vico de esta doctrina del conocimiento perfecto como idéntico a la creación; pero para él solo Dios puede conocer en este sentido, los hombres no pueden intuirlo, no pueden contemplar las esencias platónicas, al menos por lo que concierne al mundo externo —el mundo de la naturaleza—. Vico no cree, frente a Leonardo —por ejemplo—, que la razón elimine la necesidad de la experiencia^[21]. Pero, como sucede con el rostro de Jano, Vico no da la espalda a ninguno de los dos mundos; la propensión en contra de las matemáticas la combina con un genuino empirismo, y la caracterización que Meinecke hace de él básicamente como un *Barockmensch*, a pesar de la llamativa modernidad de sus doctrinas centrales, no resulta inadecuada, si bien describe únicamente el rostro de Vico con la mirada vuelta hacia el pasado. Sea como sea, es más importante su doctrina central, la cual le lleva lejos —tal vez, demasiado lejos— de la tesis de Hobbes; esto es, que el conocimiento matemático no es en principio idéntico al conocimiento que se ocupa del mundo real, ni siquiera al de la física, por muy susceptible de tratamiento matemático que este último haya demostrado ser. Ello es debido a que no podemos fabricar en el sentido literal el mundo físico como se supone que podemos hacer con el álgebra y la geometría.

En una época en la que las matemáticas eran casi universalmente consideradas como una forma de conocimiento objetivo acerca de la naturaleza (la más rigurosa, la más reveladora y segura de todas las ciencias; el objetivo de la intuición metafísica que la contempla como un poder negado a los sentidos más groseros, especial orgullo de la razón humana, capaz de revelar las características auténticas de las cosas en contraste con las frecuentemente borrosas y engañosas apariencias) era un paso muy crítico declarar que las matemáticas son, en efecto, las más claras, las más rigurosas y completamente irrefutables, pero solo porque son libre creación de nuestras propias mentes. Dicho de otra forma, las proposiciones matemáticas son verdaderas debido únicamente a que nosotros mismos las hemos hecho. Este es el significado de la famosa frase de Vico: «la verdad [*verum*] y lo hecho [*factum*] son convertibles»^[22]. Dudamos mucho de que las eminentes personalidades presentes en esta ocasión, por ejemplo el virrey de Nápoles o el cardenal Grimani, quienes escucharon a Vico la

formulación de este principio, fueran conscientes del carácter tan extraordinariamente importante de lo que se estaba diciendo. No son muy diferentes en este punto de muchos estudiosos de su época o épocas posteriores.

El álgebra es un inquebrantable edificio deductivo, pero no puede darnos información fáctica; no es más que un juego o una pieza de ficción que nosotros hemos construido para que, como tal, pueda describirnos el mundo. Las matemáticas no están determinadas por una realidad externa a ellas mismas a la que tengan que adecuarse, sino solo por nuestra fantasía o imaginación creadora, la cual moldea el material (los símbolos y reglas en este caso) a su gusto. Cuando, por ejemplo, se intentan aplicar las matemáticas al mundo de la forma como se aplican en las ciencias mecánicas, los resultados son *pro tanto* menos ciertos que los de la matemática pura, porque allí penetra un elemento que no fue creado libremente por nosotros: lo que se conoce como la materia «bruta» del mundo externo, la cual se resiste a nuestras mentes, y de la que la mecánica se esfuerza por ser su ciencia. Por tanto, si seguimos un orden decreciente de certeza, de acuerdo con Vico, tendríamos: la física, la psicología y la historia^[23]. En realidad, el incremento en el grado de certeza es inversamente proporcional a la cantidad de materia que no ha sido hecha por nosotros, sino simplemente descubierta; el objeto de los importados por nosotros que menos hemos manipulado libremente se corresponde con el menos fiable de los conocimientos. La *Mathesis* es una *scientia operatrix*. «El criterio de verdad», afirma en *De antiquissima*, «es haberlo hecho»^[24]. «La demostración es una operación; la verdad es de lo que se ha hecho, y por esta misma razón no podemos demostrar la física *a caussis*, porque los elementos que componen la naturaleza son externos a nosotros^[25]. Es tan imposible para nosotros crear un humilde guijarro como un universo entero. La historia, en este momento, viene a representar todavía el grado más bajo en la tabla jerárquica de las ciencias encabezada por las matemáticas: la física ha sido, en efecto, degradada —tesis que choca contra la presunción de los cartesianos—, pero las humanidades vienen a ocupar todavía el lugar más bajo en términos de *verum*. Esta es la posición semicartesiana de Vico a mitad de su vida, en torno a 1710. El grado de cognoscibilidad de

cualquier disciplina está determinado tanto por la estabilidad y regularidad de sus «elementos constitutivos» como por la claridad u «opacidad» del objeto de investigación: así la «*physica sunt opaca, nempe formata et finita*»^[26]. Por tanto, obtenemos una clasificación jerárquica de las ciencias que viene determinada por el grado de penetración alcanzado por la mente con cada una de estas ciencias. De donde tenemos que la física es más «opaca» que la mecánica, la mecánica más que la geometría y la aritmética; la moralidad es aún menos cierta que la física porque se ocupa de opiniones inestables, de todo lo que está sometido a los cambios caprichosos de la libido, a los cambios irregulares del espíritu perturbado por las pasiones. La historia se encuentra dentro de esta región un tanto caótica, en un nivel parecido al de la moralidad. Para decirlo con otras palabras: se ha hecho descender a la física del pináculo en el que la habían colocado los cartesianos, sin embargo la historia no ha sido todavía promocionada. La transformación radical está aún por llegar^[27]. En este estadio de su pensamiento no ha modificado la posición profundamente cartesiana que había adoptado ocho años antes, en 1702, cuando en su tercera conferencia inaugural ridiculizó a sus compañeros humanistas con las siguientes palabras: «Os jactáis filólogos de saberlo todo acerca del mobiliario y las ropas de los romanos, de conocer más en detalle las calzadas, barrios y cuarteles de Roma que los de nuestra propia ciudad. ¿Por qué os enorgulleceís de ello? No sabéis más que un alfarero, un cocinero, un zapatero, un consejero o un subastero de Roma»^[28]. No es más que un eco de la mofa de Descartes cuando comenta que los historiadores de Roma pueden saber, en el mejor de los casos, no más que la criada de Cicerón. Sin embargo, diez años más tarde, en 1712, en la segunda réplica a los críticos de *De antiquissima*, Vico se queja de que los estudios filológicos, dada la autoridad de Descartes, son considerados hoy en día inútiles; y repite la observación respecto a la criada, esta vez con obvia desaprobación^[29].

Si el único conocimiento perfecto es *per causas* —el conocimiento de las criaturas es el de su propio creador—, ¿en qué se convierte el criterio central de Descartes de las ideas claras y distintas? Vico emprende temerariamente la guerra dentro del propio país enemigo. Afirma que las proposiciones fácticas pueden ser sumamente claras —en el sentido de que

parecen completamente autoevidentes— y ser, a pesar de todo, falsas^[30]. Si solo hay un único criterio de verdad o de validez de una proposición; es decir, si una proposición verdadera tal es la que se compone de, o puede ser analizada en, sus elementos indivisibles «simples», dicho criterio excluiría automáticamente la mayor parte de nuestra experiencia más común —toda aquella que no fuera susceptible de tratamiento cuantitativo—. Dicho conocimiento no puede ser del *verum* —de aquello que puede ser demostrado lógicamente—, pero es, con todo, del *certum*, basado en la experiencia directa del mundo, la cual es común a todos los hombres en cualquier lugar y en cualquier tiempo; es la experiencia en la que se basa todo conocimiento empírico. Una «certeza» así entendida puede que no sea incorregible, pero es lo que necesariamente experimentan los hombres: relegarla a la esfera de la mera opinión, como parece hacer Descartes, significa que los hombres solo pueden tener verdadero conocimiento —*verum*— en un plano ideal. Vico percibe que, si su visión del conocimiento *a priori* es correcta, no puede ser aceptada en modo alguno. Puesto que los únicos objetos que nosotros podemos conocer de punto a punto —en el sentido exigido por Descartes— son aquellos que hemos creado por completo. Incluso la geometría, pensándolo bien, si es interpretada como una métrica del espacio (y no como álgebra pura) queda reducida exclusivamente a herramienta para conseguir no más que resultados provisionales, debido a que no hemos creado nosotros el espacio físico. Si el único conocimiento verdadero es el conocimiento de las conexiones necesarias, entonces hay conocimiento solamente de lo que obedece a reglas que han sido hechas por nosotros mismos: pues nada más puede ser conocido *a priori*^[31]. Podemos, por necesidad, garantizar completamente la validez solo de lo que nosotros mismos hemos inventado; ahora bien, ello separaría por completo el mundo de los hombres en su totalidad del de la naturaleza. No podemos conocerlo *a priori*, no puede ser *verum* para nosotros; pero, sin embargo, no podemos comenzar por excluirlo, ya que aporta los datos básicos de toda experiencia humana. Únicamente del creador, el cual mira al universo —o más bien está dentro de él y se mira a sí mismo—, esto es, al universo que es idéntico a él mismo, puede decirse que tiene conocimiento en este sentido. Siendo autor de todo, no contempla

otra cosa que el fruto de su actividad creadora. Los hombres pueden conocer auténticamente solo lo que ellos (habiendo sido hechos a imagen de Dios y, en consecuencia, siendo creadores con ciertas limitaciones) a su vez han hecho. Ahora bien, no son dioses; han de partir de un material que no ha sido creado por ellos y que, por tanto, no les resulta auténticamente cognoscible.

Hobbes, siguiendo a Bacon, ha dicho algo al respecto en las líneas que reproducimos a continuación:

De las artes, algunas son demostrables, otras indemostrables; y demostrables son aquellas en las que la construcción del asunto de que se trate está en poder del propio artista, quien, en su demostración, no hace más que deducir las consecuencias de su propia operación... La geometría es, por consiguiente, demostrable, ya que las líneas y figuras a partir de las cuales llevamos a cabo los estudios fueron diseñadas y descritas por nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrable porque hacemos el Estado nosotros mismos. Ahora bien, puesto que de los seres naturales no conocemos su construcción, sino que la buscamos a partir de sus efectos, no hay demostración de cuáles son las causas que nosotros buscamos, sino únicamente de cuáles podrían ser^[32].

Vico desarrolla esta idea estableciendo una distinción crucial entre el conocimiento más completo y claro en física y la auténtica demostración, la cual ni siquiera es equivalente a las comprobaciones en física. Pues, «las cosas que son probadas en física presentan tres rasgos: son aquellas que nosotros podemos reproducir de manera similar, son ideas acerca de cosas naturales que son pensadas por ser absolutamente claras y en torno a las que existe el más absoluto consenso, y son teorías cuyo pilar básico puede permitirnos realizar experimentos con lo que imitamos en este punto a la naturaleza^[33]. Pero la experimentación no es creación a pesar de que aporte conocimiento, debido a que mediante sus recursos recreamos los procesos de la naturaleza. Aquello de lo que podemos tomar las piezas y juntarlas de nuevo, lo conocemos —conocemos cómo funciona— en un sentido más auténtico de lo que lo hacemos cuando vemos solo la superficie y los cambios externos. Con todo, en la medida en que no hemos creado nosotros la materia física ni sus leyes, la física no es una ciencia demostrativa y, por tanto, no tiene plena capacidad cognoscitiva. Solo en la medida en que se someta a experimentación y sea susceptible de tratamiento matemático

puede ser, con limitaciones, llamada ciencia en el pleno sentido de la palabra.

Sobre este tema Vico es elocuente y claro:

La regla y el criterio de verdad es haberlo hecho. Por lo tanto, la idea más clara y distinta de la mente [esto es, el criterio cartesiano] no solo no puede ser el criterio de otras verdades, sino que tampoco puede ser el criterio de la mente misma; pues mientras la mente se comprende a sí misma no se hace a sí misma, y puesto que no se hace a sí misma, ignora la forma o el modo por el cual se comprende a sí misma^[34].

Y, todavía más enérgicamente: «Aquellos quienes intentan demostrar *a priori* que Dios existe son culpados de curiosidad impía. Pues hacer algo así equivale a hacerse uno mismo el dios de Dios, negando de ese modo el Dios que se busca»^[35].

Si se puede decir que conocemos sin posibilidad de error exclusivamente lo que hemos —o hubiéramos podido haber— creado, entonces solo las matemáticas pueden ser llamadas conocimiento. Evidentemente, a Vico le resulta dicha teoría extraordinariamente paradójica, pues de ello se seguiría que no solo el conocimiento de la naturaleza —esto es, el científico— no puede por más tiempo seguir siendo llamado conocimiento, sino que la metafísica y la teología, de no poder ser consideradas como ficciones hechas por el hombre, fracasarían igualmente como tales conocimientos. Estaríamos obligados a descartar la mayor parte de lo que incluso Descartes consideró que era conocimiento válido. Vico no era un escéptico ni un irracionalista, de ahí que entendiera esto como una especie de reducción al absurdo. Así pues, rechaza a Descartes; en primer lugar, debido a la insuficiencia de su criterio de verdad (de tipo psicológico), y, en segundo lugar, por no percibir que las matemáticas son rigurosas únicamente porque son arbitrarias, esto es, porque consisten en el uso de convenciones libremente adoptadas como en el transcurso de un juego; y no son, como en general se ha supuesto hasta ahora, un conjunto de reglas innatas y objetivas, ni un descubrimiento de la estructura del mundo. Dicha teoría de las matemáticas, entendida como la manipulación de principios opuestos, estuvo desestimada hasta nuestra época en que se convierte en una doctrina muy aceptada^[36]. Esta teoría no debe confundirse

con la tesis de que las proposiciones matemáticas son analíticas o tautológicas. Las tautologías son afirmaciones, aunque pueden no describir nada; son invenciones como las reglas o los movimientos en los juegos que no explican absolutamente nada. Una cosa es contemplar el razonamiento deductivo como si nos diera nueva información (un lugar común de la Antigüedad), y otra muy diferente decir que es, al igual que la música, una actividad. De igual manera, un asunto es advertir de la confusión entre las causas de las cosas y sus definiciones, o entre los hechos y los símbolos (lo que hicieron los nominalistas incluso antes de Occam), y otro mucho más radical suponer, como hizo Vico, que las ciencias formales —como las matemáticas o la lógica— no son en absoluto métodos de descubrimiento sino de invención, por lo que de poder considerarlas verdaderas o falsas, ha de ser en un sentido totalmente diferente a como son utilizadas estas palabras en las afirmaciones^[37].

III

El siguiente gran paso dado por Vico lo constituye una tesis con la que minaba la aceptada división de todo el conocimiento en tres tipos. El metafísico o teológico, esto es, basado en la intuición racional, en la fe o en la revelación; el conocimiento deductivo del tipo del que se obtiene en lógica, gramática o matemáticas; y el perceptivo, basado en la observación empírica, pulido e incrementado por hipótesis, experimentos, inducción y otros métodos de las ciencias naturales. A su juicio, existe aún otro tipo de conocimiento; se diferencia del conocimiento *a priori* porque es empírico, se distingue de la deducción porque produce nuevo conocimiento de hechos, y se diferencia de la percepción del mundo externo en que no nos informa simplemente de lo que existe u ocurre y en qué orden espacial y temporal, sino también de que lo que es u ocurre es como es —esto es, en cierto sentido *per causas*—. Este tipo de conocimiento es

autoconocimiento: conocimiento de actividades de las que los sujetos cognoscentes son los autores, dotados de motivos, propósitos y en permanente vida social, que nosotros comprendemos —por decirlo de alguna manera— desde el interior. Aquí y solo aquí no actuamos como seres pasivos observando desde el exterior, como cuando contemplamos el mundo externo, donde todo lo que podemos ver son acontecimientos, o la «superficie» de cosas de cuya vida interior u objetivos —si de hecho tienen, o puede decirse en un principio que tengan, objetivos o vida interior— solo podemos especular en las tinieblas.

En el caso del mundo externo los investigadores de las ciencias naturales actúan correctamente: todo lo que conocen se basa en lo que les aportan los sentidos. Podemos agrupar sus contenidos bajo uniformidades regulares, aplicar técnicas matemáticas, descomponerlos en partes más pequeñas, recombinarlos; pero, con todo, el resultado de nuestras investigaciones no será más que un informe de qué está en qué relación espacial con qué cosa, o qué es lo que sigue, o es simultáneo con cualquier otra cosa. En cualquier caso, decir que esto es todo lo que podemos saber acerca de los seres humanos, y que las técnicas de nuestro modo de conocer el mundo externo son, en consecuencia, todo lo que podemos usar para aprender unos de otros, sería una declaración ciertamente grave de excesiva modestia, sería negar lo que sabemos que es verdadero. En el caso del comportamiento humano podemos, de hecho, preguntarnos por qué los hombres actúan como lo hacen, no nos preguntamos simplemente acerca de qué estados mentales o acontecimientos —sentimientos o voliciones, por ejemplo— dan lugar a qué actos, sino también por qué eso es así; no solo si las personas en este o aquel estado mental tienden o no a comportarse de la manera en que sería racional, deseable o correcta que lo hicieran, sino también por qué; cómo y por qué deciden entre varios caminos de actuación, etc. Para decirlo con brevedad, juzgamos las actividades humanas en términos de propósitos, motivos, actos de voluntad, decisiones, incertidumbres, vacilaciones, pensamientos, esperanzas, temores, deseos, etc.; esta es la razón de que distingamos a los seres humanos del resto de la naturaleza. Esperamos obtener respuestas, más o menos satisfactorias, a tales cuestiones. Concebir la naturaleza no humana en tales términos sería

irracional: una aplicación errónea de las categorías que conocemos como antropomorfismo o animismo, características de los tiempos primitivos, de las edades de «los dioses» o de «los héroes», o cuando los poetas acostumbraban a hacerlo así en épocas más sofisticadas, merece ser llamado falacia patética.

Vico argumenta de esta manera antes de que lo hicieran en este mismo sentido Herder y los románticos. Hay esbozos de este enfoque en el Renacimiento italiano —particularmente entre los neoplatónicos— y en los historiógrafos franceses del siglo XVI; pero no otra cosa que esbozos. Nadie antes que Vico afirmó que si nuestro conocimiento no es demostrativo en el sentido en que lo son las matemáticas (o la omnisciencia divina), tampoco lo es el de la percepción, el de las ciencias naturales basadas en los sentidos, como lo es nuestro conocimiento de los objetos materiales, de las plantas o de los animales. Podemos percibir y describir una mesa, un árbol, una hormiga..., acumular información acerca de sus comportamientos, formular leyes como las de la física, la botánica, la entomología; pero, todo esto, incluso en su forma más perfecta, nos dirá únicamente qué es ser semejante a una mesa, un árbol, una hormiga, o cómo se mueven o cómo responden ante los estímulos; lo que, sin embargo, no podemos decir es qué hace que una mesa, un árbol o una hormiga sean como son, en el mismo sentido en que sabemos que no es meramente parecer o comportarse como un ser humano, sino ser un ser humano. Si siguiendo el riguroso principio cartesiano, concedemos que únicamente puede ser verdadero conocimiento el que ofrece la física u otras ciencias naturales, quedaríamos confinados a un análisis de tipo conductista; lo cual sería caer en la falacia opuesta a la del antropomorfismo: una asimilación acrítica, podríamos decir, del mundo humano al no humano, la restricción de nuestro conocimiento a aquellas características de los hombres que comparten con el mundo no humano, y, en consecuencia, intentar explicar el comportamiento humano en términos no humanos (como nos han invitado a hacer muchos conductistas y materialistas radicales, tanto antiguos como modernos, inspirados por la visión —o el espejismo— de una única ciencia natural integrada de todo lo que hay). Tal vez con tal lenguaje puramente «fisicalista» pudiera decirse bastante más de lo que sus oponentes han creído posible. Pero no es, en

realidad, suficiente, ya que nos topamos con la prohibición, por tal austeridad autoimpuesta, de decir o pensar algunas de las cosas más naturales e indispensables que los hombres dicen o piensan constantemente acerca de otros seres humanos. No resulta difícil buscar la causa: los hombres pueden pensar sobre otros hombres solo en tanto que son seres como ellos.

Justamente del mismo modo que podemos decir con seguridad que no somos únicamente cuerpos en el espacio, sometidos a fuerzas naturales mensurables, sino que pensamos, elegimos, obedecemos a normas, tomamos decisiones, etc. —en otras palabras, poseemos una vida interior de la que somos conscientes y que podemos describir—, así también podemos dar por sentado, y decir —si se cuestionara— que estamos seguros de que los demás poseen una vida interior similar a la nuestra, sin la cual la noción de comunicación, lenguaje o sociedad humana —como opuesta a un agregado de cuerpos humanos se vuelve ininteligible—. El antropomorfismo es la falacia de atribuir características específicamente humanas a entes no humanos —dioses, ríos, planetas o entidades abstractas—. De donde se sigue que existe una región en la que es válido el antropomorfismo, donde estas características no son aplicadas incorrectamente sino atribuidas de modo adecuado: esa región sería el mundo del hombre. Hablar como si ni siquiera los hombres poseyeran dichos atributos, o como si pudieran ser reducidos a las características compartidas con los entes no humanos —características que únicamente podrían ser el objeto de cualquier ciencia natural acreditada—, es ignorar la distinción entre seres humanos y naturaleza no humana, entre objetos materiales y mentales o vida emocional. ¿Por qué este conocimiento ha sido ignorado de manera tan radical en comparación con el del mundo externo? Debido a que a los hombres, afirma Vico, les resulta difícil pensar sobre algo en términos que no sean corpóreos, dado que los cuerpos son los entes más familiares en el mundo de la experiencia común. Vico reitera una y otra vez lo dificultoso que resulta concentrarse para discriminar y describir la actividad mental. «La mente humana está inclinada naturalmente a verse fuera con los sentidos en el cuerpo, y con mucha dificultad por medio de la reflexión a entenderse a sí misma»^[38]. Así pues, existe una tendencia muy

fuerte a describir los fenómenos mentales en términos corpóreos, la cual nos conduce a un tosco materialismo, por un lado, y al fetichismo y al animismo, por otro.

El énfasis puesto en este contraste, que recorre todo el pensamiento de Vico es, en efecto, la primera formulación de la familiar y muy controvertida distinción entre los métodos y objetivos de la *Naturwissenschaft* y la *Geisteswissenschaft*: ciencia natural frente a estudios humanísticos, *wissen* y *verstehen*. Si algunas de las categorías fundamentales de la interpretación del comportamiento humano fueran, en principio, diferentes de las usadas para explicar hechos acerca de los animales, plantas o cosas, ello constituiría algo de extraordinaria importancia, pues apunta a un tipo de conocimiento que, al menos en algún sentido, difiere de la deducción y de la percepción sensible, así como de las generalizaciones basadas en ella, y del conocimiento científico o de los tipos de conocimiento inmediato basado en los sentidos tal y como son entendidos ordinariamente. Vico mira claramente tal conocimiento como si fuera superior a cualquier otro que se base en la mera observación, en tanto que es conocimiento de lo que, en cierto sentido, nosotros mismos hemos hecho y de lo que, por consiguiente, poseemos un profundo conocimiento *per caussas* —«desde dentro»—, una capacidad con la que los hombres han sido dotados desde sus primeros comienzos sin que fueran conscientes de ello —de la misma manera que el señor Jourdain no sabía que hablaba en prosa—.

Dicha distinción no se encuentra totalmente ausente del pensamiento de los primeros filósofos italianos. En 1452, Gianozzo Manetti, en su *De dignitate et excellentia hominis*, proclama: «Lo nuestro, esto es, lo humano, porque fue hecho por hombres, es lo que contemplamos: todas las casas, todos los pueblos, todas las ciudades, todos los edificios del mundo [...] nuestras son las pinturas, nuestras son las esculturas, nuestras son las artes, nuestras las ciencias y todas las invenciones, nuestras todas las múltiples y variadas lenguas y manifestaciones literarias...»^[39]; nuestro, esto es, lo que está en contraste con lo que es de la naturaleza. Así también, Marsilio Ficino declara: «no somos esclavos de la naturaleza, la emulamos»^[40]. Y esto mismo es repetido por Pico, Bouelles y Bruno. La teoría del hombre

como un ser autónomo y creador y moldeador de sí mismo y del mundo, es una idea que podemos encontrar con frecuencia en el Renacimiento y, de hecho, también con anterioridad a esta época, y durante el siglo XVI en Francia. El paso decisivo de Vico fue haber combinado esta teoría con la idea más antigua de la escolástica de que solo podemos conocer con verdad lo que nosotros hemos creado^[41]; y —el paso más absolutamente decisivo— aplicar esta tesis no solo a las obras de los hombres en general contemplados desde una perspectiva atemporal —las *urbes*, las *artes*, las *scientiae*, etc.—, sino también a su historia concebida cómo una experiencia social y colectiva que se extiende a lo largo del tiempo; esto es, no como una aceptación pasiva de «ideas» que llueven sobre los hombres (tal y como Descartes y Locke concebían, desde sus diferentes doctrinas, la conciencia humana), sino como una actividad «intencional» perpetua, un uso incesante de concepciones, categorías e interpretaciones históricamente cambiantes —míticas, simbólicas, metafísicas, lógicas, empíricas, etc.— y un sinfín de exploraciones, preguntas, órdenes y sometimientos, y objetivos ambicionados, que caracterizan a la inquieta mente humana.

Este es el descubrimiento a cuya explicación Vico dedicó la segunda parte de su larga vida, la más creativa. Descartes es el gran impostor, que al poner el acento sobre el conocimiento del mundo externo como paradigma de todo conocimiento ha conducido a la filosofía por un falso camino. Sé lo que es parecerse a un árbol, pero no puedo saber qué es ser un árbol. Sin embargo, sé qué es ser una mente, porque poseo una y creo con ella. «Sé crear la verdad que se desea conocer; yo, al conocer la verdad que se me ha brindado, lo haré de tal forma que no habrá posibilidad alguna de que dude, ya que soy el mismo que la ha producido»^[42]. Vico está aquí hablando de ideas «científicas» en su contexto matemático. Pero lo que dice lo aplica a todo lo que es invención del hombre. Los hombres «crean» al hacer, conocer, o desear; de esta manera son activos y no meros registros pasivos. Porque al actuar «crean» o viven mentalmente a través de las creaciones de otros, poseen un conocimiento más directo y profundo de la acción que de los acontecimientos de la naturaleza que observan meramente desde el exterior. Esta es la razón que lleva a Vico a tomar partido por los estudios humanísticos; ya que tienen que ver tanto con el contenido como con la

forma del campo completo de la actividad humana —artes y ciencias, costumbres y leyes, de hecho cada forma de vida y de interrelación humana expresada tanto en los monumentos como en los ritos, en formas de simbolismo y articulación, rudimentarias y desarrolladas, emotivas y reflexivas, abstractas y concretas, colectivas e individuales—; porque este gran campo es inteligible a los hombres, que son sus autores, de una manera como nada le puede resultar inteligible. Se trata de la más cercana aproximación al conocimiento divino que pueden alcanzar sus criaturas; conocimiento que solo el creador de todas las cosas tiene de todas las cosas.

El verdadero paso revolucionario es la aplicación del principio del *verum/factum* al estudio de la historia. Es probable que Vico haya encontrado una pista en este sentido en Hobbes^[43]. Ahora bien, la afirmación de Hobbes de que «la filosofía civil es demostrable, porque nosotros mismos hacemos la república»^[44] parece hacer referencia a planes conscientes y acordados: constituciones, anteproyectos y otras construcciones de la mente humana; al igual que las figuras geométricas, por ejemplo, que son plenamente inteligibles o «demostrables» porque son literalmente inventadas. Vico transformó esta teoría y le dio muchísimo más alcance y profundidad (e incrementó su peligroso carácter especulativo) al extenderla al crecimiento en el tiempo de la conciencia social o colectiva de la humanidad; en particular a sus niveles prerracionales y semiconscientes, a los sueños, mitos e imágenes que han dominado los pensamientos y sentimientos de los hombres desde sus primeros comienzos. Vico formuló esta atrevida tesis, de la que parece ser su único auténtico fundador, en un famoso pasaje de la *Ciencia Nueva*:

... en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia^[45].

Por «modificaciones» parece dar a entender lo que nosotros llamaríamos estadios de desarrollo o recorrido o dirección del pensamiento humano, la imaginación, la voluntad, el sentimiento; estadios en los que cualquier hombre dotado de suficiente *fantasía* (así como con conocimiento adquirido por métodos racionales) puede «penetrar». Vico, allí hasta donde llega mi conocimiento, no explica en ninguna parte de forma completa o exacta la manera mediante la cual los hombres comprenden a otros hombres «conocen sus mentes», comprenden sus propósitos, puntos de vista, maneras de pensar, sentimientos, actuaciones... No justifica nuestro autoconocimiento —individual o colectivo, vivo o muerto— acudiendo al lenguaje de la empatía, al razonamiento analógico, a la intuición o a la participación en la unidad del mundo espiritual. Tal cuestión ha quedado para sus intérpretes. Vico hace descansar su tesis sobre la convicción de que lo que han hecho los hombres puede en principio ser «penetrado» por otros hombres, en tanto que las mentes de aquellos son las de ellos mismos^[46].

Esto significa la proclamación de la autonomía de los estudios históricos y de su superioridad respecto de los estudios de la naturaleza. El primer anuncio de este paso tiene lugar en el *Diritto Universale* de 1720-1722. Las ideas de Vico han experimentado un cambio radical. Dado que la historia es vista como una forma de autoconocimiento, es elevada desde el lugar comparativamente más ancho de la pirámide constituida por los tipos de conocimiento —lugar que aún ocupaba por los años 1709-1710: el período de *De Nostri* y de *De antiquissima*— al lugar que hasta ahora había sido asignado a la ciencia natural. Vico no puede reivindicar para ella la certeza de las matemáticas: pero hay algo de «divino» en el placer que proporciona en esta disciplina creativa, que no está obstaculizado por los hechos opacos. Es la reina de todos los estudios que se ocupan de la realidad, del conocimiento de lo que hay en el mundo.

Puesto que sus mentes tienen unos límites muy definidos, los hombres pueden comprender el estado en el que se encuentran ellos y otros hombres; pues saben lo que es una mente, lo que es un plan y un propósito, sea el de ellos mismos o el de otros. Sobre todo, los hombres saben lo que es ser un hombre; no simplemente un individuo solitario, sino un hombre en sociedad, en relaciones recíprocas, cooperando conscientemente con otros

hombres semejantes a él. Tal autoconocimiento, en tanto que es conocimiento *per caussas* —saber por qué y no meramente saber qué, o saber cómo—, es lo más cercano al conocimiento divino que el hombre puede lograr. Si, de alguna manera, siempre puedo comprenderme a mí mismo, o incluso si aunque lo haga de manera imperfecta siempre puedo aprender a hacerlo mejor (como un crítico especializado ha aprendido a contemplar, con mayor profundidad de lo que yo lo hago, una obra de arte: sabe el porqué), no estoy meramente registrando, clasificando o deduciendo datos del exterior.

Este modo de conocer será lo que más adelante los filósofos alemanes llamarán comprensión. Aunque procede de manera diferente a como se procede cuando se conocen los hechos, actúa de forma sistemática y científica. Comprender los motivos o actos de otros hombres, aunque sea de manera imperfecta o revisable, consiste en un estado de la mente o en una actividad diferente, en principio, del estudio o conocimiento del mundo externo. Observamos, estudiamos hechos, pero no podemos comprender las piedras o el reloj de la muerte. Como quiera que no he creado mi propia personalidad —mis características psicológicas o el contenido de mi mente—, no puedo decir que me conozco a mí mismo de punta a punta, como puedo conocer las matemáticas, las cuales han sido creadas por mí o por otros hombres, o como mi creador puede conocerme a mí. Por contra, las matemáticas, compuestas como están por ficciones, por figuras hechas por los hombres, y al actuar de acuerdo con reglas hechas por los hombres, no pueden proporcionarnos conocimiento de la realidad. Dado que yo no me he hecho a mí mismo, el autoconocimiento es menos transparente que las matemáticas o la lógica (o, podríamos añadir, que el ajedrez, la heráldica o la ficción). Pero, como yo, u otros hombres, no somos meros espectadores pasivos sino actores y comprendemos —«penetrando en el interior»— los propósitos, estados de la mente o de la voluntad de los que son expresión las acciones, tal conocimiento, dado que sus principios —en tanto que *modificazioni* de la *mente* humana— son comunes a todos los hombres de la más amplia diversidad de culturas, es más «transparente», más cercano al conocimiento matemático *per caussas*, que la mera contemplación de la sucesión y copresencia de las cosas que puedan aparecer en la naturaleza.

Una penetración histórica así concebida parece estar a mitad de camino entre la *scienza* deductiva o formal —de construcciones puras—, y la científica, inductiva o experimental —*coscienza perceptual* de lo dado, esto es, de la inamovible, opaca y «bruta» naturaleza—. Yo comprendo el pasado humano, la experiencia de mi sociedad o de otras sociedades —«lo que Alcibíades hizo y padeció»^[47]— en un sentido en el que, en principio, no puedo comprender la historia de piedras, árboles o animales. Por esta razón, piedras, árboles y animales tienen un pasado conocible, pero no tienen historia. El conocimiento histórico no es un mero conocimiento de los acontecimientos pasados, sino exclusivamente de aquellos acontecimientos que han tenido que ver con la actividad humana y constituyen una pieza de la biografía de una persona o de un grupo^[48]. Solo cualquier cosa que haya sido hecha por los hombres, pensada, deseada, imaginada por seres sintientes en tanto que se acomodan a ciertas reglas, obedecen a ciertos principios que pueden ser discernidos y formulados (aun a pesar de que Dios es la fuente última de todo), puede ser aprehendida por la imaginación de otros hombres, la cual se guía en su funcionamiento por reglas similares.

¿Cómo de otra manera podría ser posible la comunicación?, ¿cómo podrían comprenderse las frases que un hombre enuncia, o cualquier otro modo directo de expresión, cuando este habla con alguien? No puede ser por razonamiento inductivo. El conocimiento que se posee de otros seres humanos es complementado, representado con más o menos verosimilitud, sistematizado, corregido y justificado por métodos científicos, pero nunca es adquirido por tales métodos. Para Vico, dicho conocimiento es el resultado de la capacidad que tiene el hombre para la comprensión imaginativa. La tarea de los historiadores no puede ser llevada a cabo sin contar con esta facultad; y el éxito que tengan dependerá, en parte, de lo dotados que estén de esta capacidad como de que sepan utilizarla correctamente. De la misma manera en que puedo intentar comprender lo que pretende comunicarme el hombre que en estos momentos me está hablando —lo cual conlleva cierta comprensión de su punto de vista y su medio social, su pasado, la probabilidad de este o aquel tipo de comportamiento por su parte, etc.—, así también he de ser capaz de

comprender (si me esfuerzo lo suficiente y poseo el tipo de facultad necesaria) en qué debió de haber consistido ser un hombre primitivo: por ejemplo, no haber vivido en una sociedad organizada, o (incluso más difícil) haber estado sin una lengua. Todo ello, reconoce Vico abiertamente, puede requerir un «gran esfuerzo»^[49]. Es casi imposible, aunque no totalmente, trabajar hacia atrás desde el presente, pensar sociedades y civilizaciones lejanas e imaginar lo que debió de haber sido un salvaje primitivo errante en la «vasta selva de la tierra»^[50], que apenas es capaz de comunicarse, con un vocabulario de gestos o de dibujos mucho más pequeño incluso que el de un niño moderno. No podemos esperar reconstruirlo todo. «... Nos es naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres»^[51]. En cualquier caso (Vico vuelve a esta idea de forma obstinada y reiterativa), la historia, después de todo, ha sido hecha por hombres y por tanto, al final, debe siempre ser comprendida por otros hombres; de la misma manera, lo que no fue hecho por los hombres —rocas, árboles y animales— no es comprendido por ellos. Es la misma facultad imaginativa que me permite concebir los sentimientos, pensamientos y actos de los seres humanos de mi época, pero alejados de mí en el espacio, o con diferentes hábitos, lenguas o mentalidades, la que también me permite, en última instancia, comprender culturas remotas.

¿Cómo puede hacerse algo así en la práctica?, ¿cómo puedo comprender lo que pensaron o sintieron las bestias agresivas descritas por Hobbes, los desvalidos simplones de Grocio, o los abandonados y extraviados de Pufendorf^[52], u otras figuras de los teóricos del estado de naturaleza? Vico estuvo profundamente influenciado en su juventud por la visión de Lucrecio acerca de los primeros tiempos del hombre; tuvo una fase epicúrea y una fase cartesiana, y su ortodoxia cristiana ha sido fuertemente cuestionada. Con todo, quien escribió la *Ciencia nueva* fue un genuino devoto cristiano. Por consiguiente, pudo ser que la creencia de Vico en un espíritu creador omnipresente —Dios quien le hizo, y en quien habitó el fuego central del que él es una chispa— le llevara a la creencia metafísica de que el hombre puede tener una relación directa en algún sentido no empírico con la actividad espiritual en tiempos y lugares distintos de los suyos. Con todo,

como ha sido subrayado con frecuencia, es más una suerte de panteísmo o panpsiquismo que un catolicismo ortodoxo lo que sugiere constantemente su manera de expresarse. En cualquier caso, con independencia de que Vico fuera o no panteísta en algún grado o —como sostienen Croce y sus discípulos— un idealista absoluto, y cualesquiera que fueran las raíces psicológicas de sus creencias, lo cierto es que su visión del conocimiento histórico no exige tales asunciones trascendentalistas. Todo lo que reivindica es una capacidad intensa para la reconstrucción imaginativa, para entender las *modificazioni* de la mente humana, para conocer lo que los seres humanos pudieron o no pudieron haber hecho o pensado. Se puede comprender en qué consiste ser un salvaje o, al menos, creer, correcta o incorrectamente, que se puede hacer con éxito sin presuposiciones místicas o no empíricas. Cuando, por ejemplo, Vico argumenta que no puede ser verdad que los romanos hayan tomado las Doce Tablas (el código originario de las leyes romanas) de los atenienses de la época de Solón (como mantuvo la tradición romana), no está afirmando que sabe positivamente que no hicieron, de hecho, tal cosa —no dice que conozca el pasado por un acto directo de clarividencia metafísica—, sino únicamente que los romanos no pudieron haberlo hecho puesto que, dado lo bárbaros que debían de haber sido por esa época —a juzgar por las pruebas históricas—, difícilmente pudieron haber sabido dónde estaba Atenas, o que poseyera un tipo de cultura con algo específico que dar a Roma, o la naturaleza o el valor de las actividades de Solón. Sabe, asimismo, que incluso si se parte del supuesto absurdo de que los romanos prehistóricos adivinaron, de uno u otro modo, todo esto, difícilmente podrían haber traducido las palabras áticas al más genuino latín sin haber dejado ninguna huella de la influencia griega; usando, por ejemplo, una palabra puramente latina como *auctoritas* para la que no existe equivalente en griego.

Cuando Vico argumenta que los romanos no pudieron haber hecho tal cosa —que la historia es intrínsecamente muy inverosímil—, su argumento no descansa tanto en una acumulación empírica de pruebas acerca del comportamiento humano en muchos lugares y situaciones, a partir de la cual se pueden formular conclusiones por un razonamiento científico corriente (aunque, sin duda, esto también es necesario), cuanto en

determinadas aprehensiones más inmediatas acerca de lo que significa ser civilizado y de en qué se distingue del bárbaro. Esto es, se apoya, sobre todo, en cierta familiaridad con los estadios de desarrollo de la autoconciencia en los individuos y en las sociedades, basada, a su vez, en alguna idea acerca de lo que constituye un hombre, cierta conciencia de la forma y el tiempo en cuyo orden probablemente se produce la interacción de factores naturales y espirituales para dar origen a diferentes facultades humanas, o formas de sentimiento o expresión, a la evolución de diversos conceptos y categorías, y a las instituciones, hábitos y «estilos de vida» que tienen que ver con ellos en distintas épocas y condiciones diversas. A menos que poseamos algún conocimiento de lo que, de hecho, sucedió de manera ordenada, esto es, con los métodos científicos o de «sentido común» de adquisición de información, tales nociones generales carecerán de contenido: de hecho, no podrían surgir. Pero ni la información empírica ni la capacidad de razonamiento son suficientes^[53]. Sin la comprensión de lo que es tener una mente, de qué manera responde a los estímulos, y en qué se distingue este proceder del seguimiento de reglas o de la actuación conforme a un principio —desde el amor o el odio, la veneración o el reconocimiento de una autoridad—, sin la comprensión de en qué consiste ser imaginativo o crítico, infantil o maduro, ingenuo o dominante, religioso o ateo, dueño o criado; sin esta comprensión, la familiaridad con los hechos empíricos será de poca utilidad. Solo seres con sensibilidad pueden tener esta comprensión fundamental, y solo cuando se trata de criaturas semejantes a ellos mismos —los ángeles de los ángeles, los hombres de los hombres—. Nacemos con esta capacidad para la comprensión. Podemos tenerla únicamente de manera embrionaria, pero no podríamos ni siquiera comenzar nuestra andadura, y no seríamos reconocibles como hombres, sin ella. La posesión de estos rudimentos es algo intrínseco a ser hombre^[54]. El sentido de la perspectiva histórica —ya que ese es el nuevo y revolucionario descubrimiento de Vico— sin la ayuda de los datos empíricos no puede intuir lo que realmente ocurrió; podría, como mucho, descartar lo que no pudo haber ocurrido, trabajar con conceptos básicos imprecisos —tales como cambio, causalidad, crecimiento, el modelo de una cultura, orden temporal, anacronismo, etc.—. Al utilizar estos conceptos

ordenamos los datos, hacemos caracterizaciones y percibimos conexiones irreversibles. Cuando decimos que la condición social de Inglaterra (económica o religiosa) en el siglo xv no pudo haber sido lo que fue sin los acontecimientos que la configuraron de ese modo, esto es, si la historia de Inglaterra en los siglos xiii y xiv no hubiera tenido lugar; y, en consecuencia, cualquiera que no conozca la materia con minuciosidad, que solo conozca el siglo xii, no puede comprender, ofrecer una visión de lo que tuvo lugar en Inglaterra durante el siglo xv; o si decimos que es totalmente imposible que Hamlet, o cualquier creación en este sentido, hubiera sido compuesta en el seno de una sociedad que habitara la Mongolia exterior en el siglo iii, y consideramos cualquier teoría que descansa sobre la asunción opuesta como tan absurda que ni siquiera merece que le prestemos atención alguna; ese «no puede» y ese «imposible» son categorías del juicio histórico: del juicio acerca de qué encaja con qué y acerca de qué es incompatible con qué cosa. El reconocimiento de un proceso irreversible de infancia, juventud, madurez, vejez y el declinar final de la vida de las sociedades no menos que de la de cada hombre en particular, y de qué tipos de lenguaje, ritual o relaciones económicas corresponden a cada estadio del desarrollo social, es algo —en opinión de Vico— que los filósofos o juristas, tanto de su época como de otras, no han comprendido o de lo que no se han empapado suficientemente; de otra manera no habrían atribuido al hombre primitivo los sofisticados procesos mentales que le son propios^[55]. Esta ceguera vició su trabajo e hizo inevitable reconstruir la ciencia completa del hombre desde sus cimientos. Vico entiende por dicha ciencia el estudio de todo lo que pertenece a los hombres en cuanto tales, por contraste con lo que compartimos con el mundo no humano —como sus cuerpos o las propiedades físicas de la materia física en que se sustenta su vida.

Los teóricos que tomó como blanco de sus ataques habían perpetrado, en su opinión, anacronismos históricos: como los defensores de las teorías de la ley natural o del contrato social, que concebían a los hombres primitivos con algunos de los rasgos de su «magnífica» época^[56], y aquellos racionalistas como Descartes y Spinoza, utilitaristas como Hobbes y Locke, «epicúreos» como Gassendi, que, aunque discrepaban claramente

unos de otros, asumieron por completo la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable, idéntica para todos los hombres en cualquier lugar y tiempo, una moral plenamente desarrollada y una estructura psicológica, a partir de las cuales podían ser lógicamente deducidos los derechos, las obligaciones y las leyes, los cuales provienen de fines universales idénticos para todos los hombres. Vico ataca a célebres juristas como Grocio, Selden y Pufendorf, de quienes admiraba el talento y la erudición que poseían, y a quienes reconoció una profunda deuda por sus conceptos de leyes sociales (especialmente el concepto de Grocio); les critica por su ceguera respecto de la idea de desarrollo, *nascimento* y vuelta al origen de cuya *natura* se deriva, por la cual cada generación o cultura se convierte en otra. Ciegos respecto a este punto, son incapaces de ver la interconexión orgánica que une los diversos campos de la actividad que corresponde a cualquier estadio particular del desarrollo social. Por encima de todo, les acusa de ignorar la verdad fundamental de que toda explicación válida es necesaria y esencialmente genética; en términos, bien de propósitos humanos —los cuales cambian cuando cambian las circunstancias—, o bien del cambio de circunstancias por esos propósitos mismos; esto es, por la acción humana o por la interacción de propósitos y circunstancias «ciegas» o el entorno, que nos lleva con frecuencia a consecuencias que los hombres no nos hemos propuesto.

La idea más importante que está en el corazón del pensamiento de Vico es que, tanto en el individuo como en la sociedad, una etapa no sigue a otra etapa de una manera azarosa (como piensan los epicúreos), ni en una secuencia de causas o efectos mecánicos (como mantienen los estoicos), sino como estadios en busca de un propósito inteligible: el esfuerzo del hombre por comprenderse a sí mismo y a su mundo, por realizar sus capacidades en dicho mundo. La historia es para él una ordenada procesión (guiada por la Providencia que trabaja a través de las capacidades de los hombres) de formas de aprehensiones del mundo cada vez más profundas, de maneras de sentir, de actuar, de expresarse, etc., siendo cada una de ellas resultado de su predecesora a la que reemplaza. A cada tipo de aprehensión del mundo o cultura pertenece alguna característica que no encontramos en ninguna otra. Así nace la concepción de la «fenomenología» de la

experiencia y la actividad humana, de la historia y de la biografía de los hombres en tanto que determinada por su propia capacidad creativa, al principio inconsciente y cada vez más consciente por el dominio de la naturaleza, tanto de la vida como de la muerte. Bajo la forma ofrecida por Hegel y Marx y sus seguidores, esta idea domina el mundo moderno. De ahí que fuera elogiada por Marx. Vico es el pionero, para bien y para mal, de esta visión de los hombres y de la historia.

¿En qué condiciones podemos descubrir cómo hemos llegado a ser lo que somos?, ¿por qué pensamos y actuamos como lo hacemos y qué es lo que realmente necesitamos o deseamos? Solo por el estudio de nuestro propio desarrollo. La antigua analogía entre el individuo y la sociedad, el microcosmos y el macrocosmos, la ontogénesis y la filogénesis domina el pensamiento de Vico tanto como el del Renacimiento. La tarea reside en descubrir la auténtica historia de cómo y, sobre todo, por qué aparecen, se desarrollan y declinan las culturas. Esto es lo que la nueva ciencia va a decirnos: ¿cómo se puede lograr? Tenemos los medios a nuestro alcance. La causa de que no hayan sido usados se debe exclusivamente a que los hombres no han ejercitado sus magníficas potencialidades^[57]. La clave reside en la experiencia pasada de la raza humana, que, desde sus primeros orígenes, puede ser leída en sus mitos, sus lenguajes y sus costumbres sociales y religiosas. Esto es particularmente perceptible en las huellas que aún se conservan de las primeras formas de vida. Se puede hallar información de las primeras costumbres e instituciones de la gente, en los monumentos antiguos y en los relatos, así como en vestigios de acontecimientos —vivos o fosilizados— en lugares aislados, entre pueblos menos desarrollados, especialmente en la poesía, en los ritos mágicos y la estructura jurídica de las sociedades primitivas. Para que este proceso sea inteligible es necesario encontrar un orden en el caos aparente; el hilo de Ariadna que además de conducirnos fuera del laberinto, nos explique sus complejidades. Vico aparenta encontrarlo en la idea platónica de hombre, entendida no en el sentido del modelo ideal estático de Platón, sino como un principio dinámico de «desarrollo», un principio de movimiento en sí mismo inmutable que dirige la evolución humana. Este plan —la sucesión de fases— es un proceso; ahora bien, el modelo es siempre el mismo. Vico

amplía esta verdad platónica diciendo que la «substancia» inteligible es una, aunque las «formas» de su desarrollo son diversas^[58].

Esta sencilla e invariable verdad central, aprehendida con grados de claridad y perfección variables en sus diversas «formas» o apariencias — desde el *certum* de las sociedades poco desarrolladas al *verum* de las culturas más perfeccionadas, desde las metáforas específicas de la poesía que se hunden en los sentidos a las elevaciones metafísicas de las abstracciones—^[59] puede ser comprendida llevando a cabo comparaciones sistemáticas entre los comienzos y las últimas fases de las naciones antiguas y modernas. Dicho método, abstraer lo que es común a las diversas fases de una cultura —lo que Vico denomina «inducción»— revela el inalterable modelo interno, la ley platónica, que no solo conforma nuestro mundo sino que es eternamente válida para todas las sociedades posibles^[60], puesto que su «surgimiento, progreso, madurez, decadencia y caída» se presenta como un principio universal. Esta tesis marca el origen de la total desaparición del historicismo moderno: es una doctrina que en lo referente a su vertiente empírica ha estimulado y enriquecido la imaginación histórica, pero que en su vertiente dogmática, metafísica, la ha cohibido y distorsionado.

El papel otorgado a la actuación de la Providencia, la anticipación de la astucia de la razón de Hegel^[61], obra en consonancia con (o impone) este modelo platónico. Es la Providencia la que conduce los instintos y propósitos de los hombres hacia la creación de instituciones, las cuales, de hecho, le ayudan a satisfacer sus verdaderos fines sobre la tierra; fines que los primitivos y crueles salvajes, siendo como son, no estaban en condiciones de concebir y no digamos ya de aspirar a ellos. Y la Providencia se identifica con este modelo platónico, con las leyes que gobiernan la *storia ideale eterna*^[62] de la humanidad. Visto el asunto retrospectivamente, los hombres, o al menos Vico, pueden descubrir cómo los deseos perversos de los *ferini* (descritos por Tácito «tal y como son»^[63] —para Vico el mayor experto en la materia—) se han vuelto beneficiosos en aras de la justicia y la verdad, cuyas simientes, sepultadas por el vicio, viven en los salvajes más extremos^[64]. Lo primordial es que no hemos de investigar acerca de la naturaleza de los hombres como si se tratara de un «núcleo» estático inalterable dentro del fluir de la experiencia, sino que

hemos de percibirlo en el fluir mismo —el «cómo llegan a ser lo que son» las instituciones en una determinada época y en determinadas circunstancias^[65]—. Todo lo que puede reunirse acerca del pasado y el presente de la moral, la religión, la visión estética de los grupos de hombres, o el modo en que se van modificando gradualmente y desarrollando sus hábitos sociales, económicos y lingüísticos. Para decirlo brevemente, todo lo que la mitología comparada, la filosofía, la jurisprudencia, la antropología, la etnología, la sociología y otras ciencias del hombre vienen de hecho investigando, incurre en este hábito. Pero uno debe tener ojos para ver y oídos para escuchar. No me sorprendería que Vico hubiera tenido dificultades para transmitir a sus contemporáneos una visión con tanta capacidad de transformar y tan universal.

IV

Los hombres hacen su propia historia, esto es, modelan sus propias vidas, tanto deliberadamente como sin intención consciente, en respuesta al entorno físico y a cambios «providenciales» involuntarios en su propia naturaleza. Comprender su condición actual, ser capaces de responder a los problemas más urgentes con los que los hombres se van encontrando: políticos, morales, sociales, jurídicos, religiosos..., es comprender cómo estos hombres han llegado a una situación en la que han surgido precisamente esos problemas concretos que son de esta o aquella manera específica. ¿Por qué, por ejemplo, obedecemos a los que se han constituido en nuestros superiores? Se han dado al respecto respuestas de todo tipo que son contradictorias entre sí; cada una apela, en última instancia, a un modelo específico acerca de lo que es el ser humano; normalmente un producto de la imaginación compuesto por características que los teóricos han encontrado en su propio mundo limitado y transitorio, o aquellas que necesitan para su propia teoría, o ambas a la vez. Pero ¿cabe hacer tales

abstracciones?, esto es: ¿el hombre natural de Grocio, o el egoísta despiadado de Hobbes, o la mente libre y racional de Spinoza corresponden a algo real o posible? Los teóricos de la ley natural, los teóricos del contrato social, los utilitaristas, los individualistas, los materialistas y los racionalistas de diferente signo, se hallan —a juicio de Vico— profundamente extraviados, porque no comprenden la evolución sistemática y la sucesión cambiante de actitudes y motivos dictados por el cambio de necesidades de la naturaleza; una naturaleza que es un *nascimento*, un proceso. En su opinión la naturaleza humana, en el curso de su lucha por satisfacer sus necesidades, no puede auxiliarse si no es transformándose a sí misma, de suerte que genera constantemente nuevas características, nuevas necesidades, nuevas categorías de pensamiento y acción. Los teóricos más importantes de la época —juristas y filósofos— muestran una clara ceguera respecto a esto, debido a que no comprenden la naturaleza de la historia, de la sociedad o de los hombres tomados individualmente. Les encanta hablar de «la indescriptible sabiduría de los antiguos»^[66], como si los hombres de los primeros tiempos hubieran conocido más de lo que sus descendientes pudieron imaginar (estos heredarían todos los descubrimientos e invenciones del pasado y los habrían perfeccionado) o, lo que es todavía más absurdo, como si esos primeros hombres fueran seres totalmente racionales, o hubieran vivido (o pudieran haber vivido) en un mundo similar al nuestro, o se hubieran enfrentado a un tipo de problemas que surgen necesariamente solo en la fase de desarrollo histórico a la que nosotros pertenecemos. Si no estudiamos los orígenes nunca sabremos cuáles eran los problemas respecto a los cuales el pensamiento y conducta de nuestros antepasados eran una constante respuesta. Y, puesto que, en última instancia, sus respuestas no solo los moldearon a ellos sino también a nosotros, no nos comprenderemos a nosotros mismos a menos que tracemos nuestro propio desarrollo desde sus raíces. «Las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan»^[67]. Entonces, y solo entonces, comprenderemos cómo han llegado los hombres a ser lo que son y cómo los problemas que nos atormentan se han ido convirtiendo en auténticos problemas para nosotros.

Dicha teoría es la doctrina historicista general formulada en términos embrionarios. El conocimiento de la psicología genética, de la historia de la conciencia social, la rememoración de nuestros pasos, de lo que hemos ido arrojando por el camino que hemos atravesado: solo esto puede resolver las controversias de los juristas dogmáticos y de los teóricos políticos. Los problemas son inteligibles —y resolubles— solo dentro de su propio contexto socio-histórico. Es francamente ridículo asumir, claramente en contra de toda prueba histórica, que las primitivas sociedades bárbaras que allí brotaron, lo hicieran completamente armadas, como Atenea de la cabeza Zeus; que poetas y legisladores, seres de vasto conocimiento y suma sabiduría que no debían nada a los primitivos a partir de quienes fueron engendrados, y que poseían fuentes esotéricas de información, capacidades intelectuales y morales, y una intuición que resulta inimaginable para las sociedades de su época, procedieran a repartir leyes eternas y una sabiduría ahistórica a sus gentes. Es más, Vico se pregunta ¿no es esto precisamente lo que se atribuye a Licurgo, Dracón, Homero, Solón y todos los demás sabios mitológicos de la Antigüedad?^[68] ¿Estamos seriamente autorizados a suponer que «esos primeros hombres, estúpidos, insensatos y brutos horribles»^[69], la pro genie impía de Noé, errante por la vasta selva de la tierra, que todas esas criaturas no encontraron la mínima dificultad en concebir un grupo de principios universales, eternos e inalterables («quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est»)^[70], obligatorios para todos los hombres de cualquier época y que dictaminan de una vez por todas lo que hacen los hombres y lo que deben hacer: unos principios en torno a los cuales es evidente que los más profundos filósofos y los más sabios juristas no se ponen de acuerdo, pero que, en cualquier caso, son enunciados para que queden grabados en los corazones de todos los hombres desde la eternidad?^[71] Suponía un arranque de genio negar, como hizo Vico ante la cara de las más altas autoridades de su época, y de Aristóteles, Séneca y la más importante tradición occidental, la existencia de una naturaleza humana inalterable cuyas características y objetivos eran conocidos *a priori*.

Se ha argumentado que aunque tales modelos de naturaleza humana pudieran ser irreales desde un punto de vista psicológico o histórico, aun así

podían tener valor como ficciones de análisis (como el átomo o el sujeto productivo) en cuyos términos puede ser construida la ciencia; como entidades que, de hecho, pueden ser imaginarias o ideales pero que, a pesar de ello, cumplen con una indispensable función en la constitución de modelos o tipos que funcionan como patrón desde el que pueden ser medidos o clasificados los objetos naturales. La réplica de Vico a este punto puede hallarse en su crítica a las teorías de la ley natural y del contrato social, con la que se propone mostrar que prescindir de la historia es ofrecer el modelo de un hombre demasiado alejado de la realidad para que pueda servir al respecto. Cuando, además, se omite desde el modelo la ductilidad de los hombres para dejarse modelar y específicamente su capacidad para transformarse a sí mismos mediante su propia capacidad creativa, tal modelo se convierte en una caricatura, y, si lo aplicamos a la realidad, solo podrá conducirnos a errores y absurdos. Vico argumenta, por ejemplo, que la teoría del contrato social, imperante en su propia época, da por sentado que los primitivos nómadas solitarios que salieron de los bosques para hacer un pacto que les permitiera vivir todos juntos, ya comprendían lo que era un pacto. Pero Vico apunta que esto es claramente absurdo; pues tales hombres no pudieron comprender una noción tan compleja —ni siquiera usarla—, a no ser que ya hubieran vivido en una sociedad gobernada por reglas, ya que solo puede surgir o ser comprendido el concepto de pacto o de compromiso —una pieza elaborada de organización social o convención— desde una totalidad social. Los hombres no pudieron haber inventado la organización social por medio de una promesa dada por todos a todos, o por todos a uno de los hombres —democracia o monarquía—, pues si todavía no han surgido los nexos sociales —reglas, convenciones, pactos y demás— la noción de un compromiso no tendrá significado alguno para ellos. Fundar el Estado a partir de un compromiso, y no de otra manera, es lógicamente absurdo.

Todo ello demuestra, no solo que la institución conocida como contrato social no pudo ser el origen de los posteriores hábitos sociales, sino que es inservible incluso como recurso analítico para explicar por qué hemos llegado en la actualidad a comportarnos como lo hacemos (o a creer que debemos comportarnos de esta manera): por qué no nos rebelamos, por qué

censuramos la desobediencia a la autoridad, saldamos nuestras deudas, creemos correcto servir en el ejército, aceptamos pagar impuestos, etc.^[72]. Más aún, decir que aunque en la práctica nunca se haya hecho un contrato, sin embargo nos conducimos en la actualidad (como Hobbes y Rousseau mantuvieron) exactamente como si tal contrato, manifiesto o tácito, hubiera existido, es ignorar o interpretar erróneamente el hecho de que las creencias humanas, conducta, carácter y experiencia, son hoy lo que son, no por obedecer a una ficción histórica, sino solo porque con anterioridad fueron lo que fueron, esto es, un estadio dentro de una evolución continua en el tiempo. De donde se sigue que nadie puede comprender ni cómo ni por qué los hombres actúan como lo hacen sin conocer cuáles son los estadios por los que han pasado hasta llegar a ser lo que son. Un modelo estático como el del contrato social omite los hechos sociológicos y psicológicos; la pervivencia del pasado en el presente, la influencia de la tradición, de hábitos y formas heredadas que se asumen. Ignora o distorsiona la auténtica visión de la sociedad como algo compuesto de una multitud de hilos entrelazados de consciencia, semiconsciencia y recuerdos enterrados, de reacciones y sentimientos individuales y colectivos, de modelos de vida social que nos indican cómo es el carácter de una familia, una tribu, una nación, un período histórico, cuyas raíces están casi perdidas, aunque hasta cierto punto permanecen localizables en el opaco y tormentoso pasado. Solo quienes tienen imaginación y conocimiento para bosquejar este modelo desde sus orígenes, y de esta manera reconstruirlo, pueden comprender sus efectos en el presente o apreciar su importancia y sus posibilidades de futuro. Los mitos inverosímiles como el contrato, la obediencia a una razón universal o el cálculo del propio interés, puestos en el centro de sus sistemas por Hobbes y Spinoza, no son, para Vico, más que el refugio de la ignorancia. Si comprendemos de donde venimos, los complejos problemas relativos a por qué somos como somos —y si sería deseable o correcto continuar siendo de esa forma— estaríamos cada vez más cerca de una solución. Cualquier explicación acerca de nuestro carácter y nuestras instituciones será también una explicación de nuestros valores, los cuales pertenecen exclusivamente a su propio estadio específico de la historia de la humanidad, solo en cuyo seno son útiles e inteligibles. La noción de

modelos absolutos de moral, estética, sociedad, en cuyos términos la totalidad del pasado humano se presenta en gran parte como una historia de equivocaciones, delitos y engaños —la auténtica piedra angular del punto de vista de la Ilustración—, es el absurdo corolario de la falaz creencia en una naturaleza humana última, fija e inmutable. Ahora bien, el principal interés de Vico no tiene que ver con la moralidad o con los juicios de valor. Como Spinoza —el frecuente adversario de sus teorías^[73]— parece contentarse con comprender. Por supuesto, emite, de hecho, juicios morales, y lo hace dando por sentada la validez de los valores encarnados en sus propias creencias religiosas y en su civilización; ahora bien, ello está en total coherencia con su prudente tesis historicista. A la vez, él mismo recuerda que los valores cristianos son eternos y absolutos; pero la mayoría de las veces lo olvida y habla de *autres temps, autres mœurs* como algo presidido por la necesidad.

Si el conocimiento del pasado resulta ser tan vital para nuestra autocomprensión, ¿qué métodos podemos utilizar para obtenerlo? La prueba histórica se halla dispersa a nuestro alrededor; a pesar de ello los historiadores la han ignorado constantemente y nos ofrecen historias que, contradiciéndose unas con otras, se muestran con frecuencia como intrínsecamente poco convincentes para cualquiera que haya comprendido las direcciones en las que, de hecho, evolucionaron los seres humanos. Con todo, el remedio está al alcance de la mano. Hay, afirma Vico, tres fuentes incorruptibles del verdadero conocimiento histórico del hombre: el lenguaje, la mitología y las antigüedades; ellas no pueden ser falseadas. Vico desarrolla esta tesis con erudición, imaginación y audacia.

V

Los hombres expresan sus sentimientos, actitudes y pensamientos a través de símbolos. Dichos símbolos son medios naturales de

autoexpresión; no son creados con el propósito de engañar o entretener a las generaciones futuras. Por tanto, son pruebas seguras de las mentalidades y actitudes de aquellos de quienes son vehículo, siempre que sepamos cómo han de leerse. El lenguaje no es una invención deliberada por parte de hombres que producen pensamientos y buscan luego a su alrededor los medios para articularlos. Las ideas y los símbolos en los que se expresan no son separables, ni siquiera en el pensamiento. No es que simplemente hablemos o escribamos con símbolos; pensamos y podemos pensar exclusivamente valiéndonos de símbolos, sean palabras o imágenes; ambas cosas son lo mismo^[74]. De las palabras y la forma en que son usadas podemos inferir los procesos mentales, las actitudes y los puntos de vista de los que las utilizaron, pues «las mentes [*ingenia*] vienen determinadas por el carácter del lenguaje, no el lenguaje por la mente de quienes lo hablan»^[75].

Se trata de una observación extraordinariamente sugerente: los hombres han nacido en el seno de tradiciones de habla y escritura, las cuales forman las mentes tanto como las mentes las forman a ellas. Aunque con toda probabilidad haya surgido meramente con motivo de una famosa controversia de la propia época de Vico acerca de la superioridad del estilo literario francés respecto del italiano (mantenida por el abad de Bouhours y otros), esta intuición expresa una tesis de importancia central: la negación de la posibilidad misma de una lengua lógicamente perfecta, inalterable, construida de forma que refleje la estructura básica del lenguaje —la famosa tesis revolucionaria elaborada por Leibniz y desarrollada en la época moderna por Russell y algunos de sus discípulos—. Para Vico no hay tal estructura, al menos en el mundo humano, no en un mundo de esencias inalterables. ¿Qué tipo de palabras han usado los seres humanos para expresar su relación con el mundo, con los otros y con su propio pasado? Vico habla de lo que él denomina el genio «poético» de la mente —lenguaje poético, derecho poético, códigos morales poéticos, lógica poética, etc.—. Por poético quiere decir —lo que siguiendo a los alemanes tendemos a atribuir a la gente o al «pueblo»— modos de expresión usados por la masa ingenua de la gente en los primeros años de la raza humana, no por los hijos de su edad madura, hombres de letras autoconscientes, expertos o sabios.

Los primeros seres humanos, salvajes primitivos, utilizaban para comunicarse signos naturales y gestos: lo que Vico llama «actos mudos»^[76], esto es, la asignación de cualquier cosa real para representar o significar otras cosas con las que guarda semejanza, o la representación pictórica de algo para significar la clase completa de entidades a las que se parece. Esto se hace, por ejemplo, por medio de jeroglíficos o ideogramas, los cuales supone Vico que fueron usados en todos los sitios, pero que han sobrevivido solamente en Egipto y China (y entre los indios del Nuevo Mundo), porque las civilizaciones de estos países han permanecido durante mucho tiempo aisladas de las principales corrientes de la cultura humana. Por esta razón, creyó que la escritura precedía al habla. Tales objetos, signos, imágenes o gestos pueden referirse no solo a objetos materiales, sino también a lo que actualmente llamaríamos cualidades mentales, para las que no habían aparecido todavía términos separados; de modo que, a la luz de lo que Vico supuso (equivocadamente) que era la extrema pobreza del lenguaje primitivo, estos pocos gestos o imágenes estarían forzados a representar también las nociones abstractas. Ello es así, porque en los primeros tiempos «dos vocablos son trasladados de los cuerpos y de las propiedades de los cuerpos a significar las cosas de la mente y del ánimo»^[77]. Esta visión evolutiva ha resultado ser mucho más provechosa que las teorías más conocidas que dominaron a principios del siglo XVIII; como, por ejemplo, la teoría utilitarista-contractualista de Condillac, para quien los fundamentos del lenguaje se remiten a unas convenciones acordadas, o la visión opuesta que presenta el lenguaje como la imitación de los sonidos de la naturaleza, la teoría de Süssmilch del origen divino del lenguaje, la teoría emotiva de Rousseau, y otras por el estilo.

El siguiente estadio en el ascenso de la humanidad viene marcado por el uso de metáforas, símiles, imágenes y similares, que caracterizan el lenguaje conocido en la actualidad como poético (en el sentido normal, no en el que Vico le daba). Los hombres primitivos, sostiene Vico, no denotan cada cosa por su propio nombre «natural» (Adán —comenta— dio, de hecho, a cada cosa su propio nombre, pero el Diluvio aniquiló la elevada civilización a la que había dado origen), sino «mediante sustancias físicas dotadas de vida»^[78]. Fábulas y mitos, o más bien los personajes que

aparecen en ellas son «universales imaginarios»^[79]: intentos de referirse a la totalidad de las clases de entidades sin contar todavía con la ayuda de términos generales apropiados (pues la capacidad para la abstracción no está, por lo que a este estadio se refiere, suficientemente desarrollada); en consecuencia, por medio de algún ejemplar magníficamente concebido de la clase de género (aún no concebida como tal clase) representan tanto a este como a la totalidad de la clase. Así «Júpiter» es al mismo tiempo el nombre del cielo, del padre de los dioses y el que gobierna el universo y origen del trueno, el terror y el deber —es tanto el que representa como el que ejecuta todas las fuerzas compulsivas ante las que los hombres deben, por cuenta y riesgo, doblegarse—. «Hércules» es el nombre de un héroe particular, el que llevó a cabo los enormes y beneficiosos trabajos; pero también el del conjunto de todos los héroes de las diversas mitologías: por tanto, cada persona venera a su propio Hércules. «Neptuno» hace referencia a una divinidad portadora del tridente, pero también a todos los mares del mundo. «Cibeles» simboliza la tierra, y al mismo tiempo una mujer, la madre de los gigantes^[80]. Vico llama a esto lo «imposible creíble»^[81], que contempla como el «material propio de la poesía». Tales imágenes pueden más tarde, desde un punto de vista lógico, aparecer como monstruosidades, pero Vico está convencido de que no se trata de una mera confusión: estas son categorías en las que pensaron los primeros hombres. Vico nos advierte de que a menos que hagamos un enorme esfuerzo para adentrarnos en este tipo de mentalidades, nunca penetraremos en el remoto mundo de nuestros antepasados, quienes poseen en exclusiva la clave sobre nosotros mismos». «[...] es imposible que los cuerpos sean mentes (y, sin embargo, se creyó que el cielo tronante era Júpiter)»^[82]. El cielo es una inmensidad y una persona inspiradora de terror: Júpiter. Esto es lo que Virgilio quiere decir cuando afirma: «omnia plena Jovis»^[83]. Actualmente pensamos mediante abstracciones, pero en aquel entonces estas estaban incluidas en los sentidos, por esta razón «ahora nos es naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres, cuyas mentes no eran en absoluto abstractas, ni afinadas por nada, ni en nada espiritualizadas, ya que estaban totalmente inmersas en los sentidos, rendidas a las pasiones, enterradas en los cuerpos». Con todo, debemos hacer cuanto podamos para

«introducirnos» dentro de estas vastas imaginaciones («entrare nella vasta immaginativa di quei primi uomini»)[⁸⁴]. Debemos «descender a» en aras de «comprender» esas naturalezas salvajes que identifican las causas con personas[⁸⁵]. En ocasiones incluso dijeron que vieron a estos seres divinos[⁸⁶], por ejemplo a Júpiter, y que él «ordenaba mediante gestos, y que tales gestos eran palabras reales, y que la naturaleza era la lengua de Júpiter»[⁸⁷]. De ahí surgió la adivinación, «la ciencia del lenguaje de los dioses», que «los griegos llamaron teología»; y no solamente los griegos, sino también, posteriormente, los místicos y, de hecho, los más jóvenes contemporáneos de Vico, Berkeley y Hamann. Al mismo tiempo, Júpiter, el cielo, era «un vasto cuerpo animado que siente pasiones y afectos»[⁸⁸]. Mientras que la naturaleza era personificada como una «mujer», como «Natura simpatética», algo que seguramente no podemos entender del todo[⁸⁹]. En cualquier caso, este es el mundo que debemos intentar «penetrar», «descender a él», «abarcар», si queremos comprender cómo eran las primeras sociedades. Vico señaló como su logro fundamental este enfoque antropológico: «Para hallar el modo en que surgió el primer pensamiento humano en el mundo gentil, encontramos ásperas dificultades que nos han costado una investigación de casi veinte años, y (debimos) descender desde estas nuestras humanas naturalezas civilizadas a aquellas totalmente salvajes e inhumanas, que no podemos imaginar del todo y solo a duras penas logramos comprender»[⁹⁰]. Debemos hacer esto, no para buscar pruebas fuera de nuestra mente, sino como hace la metafísica, que «toma sus pruebas no ya del exterior sino dentro de las modificaciones de la mente de quien las medita»[⁹¹]; esto es, por una especie de autoanálisis, rastreando las fases del desarrollo de la propia mente individual desde la infancia hasta la madurez.

Normalmente distinguimos entre el uso literal y metafórico del lenguaje. Es literal cuando se llama a las cosas por su nombre correspondiente y se las describe sin rodeos, con términos sencillos; el uso de la metáfora es una manera sofisticada o poética de embellecer o enaltecer tales usos llanos, con el objetivo de producir placer, para producir efectos imaginativos intensos, o para demostrar destreza verbal. Este último uso es considerado normalmente como el producto de una elaboración

consciente que puede siempre ser traducido, con el esfuerzo debido, al sentido llano o literal, del que es simplemente una expresión elevada de manera artificial. La metáfora y el símil, e incluso la alegoría, no son para Vico estratagemas deliberadas: son formas naturales de expresar una visión de la vida diferente de la nuestra. Los hombres piensan en ocasiones, según Vico, mediante imágenes más bien que mediante conceptos, y «dieron sentidos y pasiones [...] a los cuerpos, e incluso a vastísimos cuerpos como son el cielo, la tierra, el mar»^[92]. Lo que es para nosotros un uso más o menos consciente de los mecanismos retóricos, para ellos era su único medio para ordenar, conectar y comunicar lo que sentían, observaban, recordaban, imaginaban, esperaban, temían, veneraban...; en definitiva, toda su experiencia. Esto es lo que Vico llama «lógica poética»^[93], el modelo del lenguaje y el pensamiento en la edad de los héroes. El uso metafórico precede —y debe preceder— al uso literal de las palabras, como la poesía debe venir antes que la prosa, y la canción antes que el discurso hablado; «las fuentes de toda locución poética se halla que son estas dos, o sea, la pobreza del habla y la necesidad de explicarse y de hacerse entender»^[94]. Los primeros hombres, animistas y antropomorfistas, piensan en términos de lo que llamamos actualmente metáfora, y lo hacen de forma tan natural e inevitable como nosotros pensamos ahora valiéndonos de expresiones literales. Por tanto, una gran parte de lo que actualmente pasa por habla literal incorpora metáforas muertas, cuyos orígenes son tan poco recordados desde hace tanto tiempo que no son sentidas —ni siquiera vagamente— como tales. Así pues, las estructuras cambiantes de una lengua «narran las historias de las cosas que esas palabras significan»^[95] y, por ello, podemos obtener alguna información de cómo contemplaban el mundo nuestros antepasados. Dado que los hombres primitivos no podían abstraer, «la metáfora constituye la mayor parte del cuerpo de las lenguas en todas las naciones»^[96] en aquella época. Vico supuso que tales hombres usaron símiles, imágenes y metáforas del mismo modo que en la actualidad usan banderas, uniformes o saludos fascistas: para comunicar algo directamente; se trata de un uso de los signos que hoy parecería no natural, por no hablar de metafórico y de literal. Vico mantiene que cuando un hombre primitivo dijo «me bulle la sangre en el corazón»^[97], nosotros en su

lugar diríamos «estoy enfadado»; su frase metafórica es una prueba especialmente valiosa de la forma como pensaban, percibían y sentían tales hombres. Lo que sintió cuando habló de que la sangre bullía le pareció —y de hecho estaba— más directamente relacionado con su percepción del agua hirviendo en un caldero, de lo que puede parecernos en la actualidad nuestra sensación de furia. Las maravillosas imágenes, las frases inmortales acuñadas por los primeros poetas no se deben, según Vico, a vuelos conscientes de la fantasía, sino al hecho de que las imaginaciones de tales hombres y su capacidad para la sensación inmediata eran mucho más fuertes que las nuestras, lo que hizo que fueran diferentes en la forma; mientras que su capacidad para establecer analogías precisas y hacer observaciones científicas estaba mucho menos desarrollada. Por lo tanto, si pretendemos comprender su mundo, debemos intentar proyectarnos en sus mentes, las cuales están muy alejadas de las nuestras y dotadas de fuerzas desconocidas. Un mundo en el que los hombres hablan con total naturalidad del borde de una copa, del diente de un rastrillo, de la boca de un río, de un cuello de tierra, de un puñado de algo, del corazón de otro, de las venas de minerales, de las entrañas de la tierra, de los cielos sonrientes, del murmullo de las olas, del silbido del viento, del gemido de un objeto, de los sauces llorones^[98], tal mundo, digo, debe ser profunda y sistemáticamente diferente de cualquier otro en que son percibidas tales frases —incluso remotamente— como metáforas, contraponiéndolas a la llamada habla literal. Se trata de uno de los más revolucionarios descubrimientos de Vico.

De acuerdo con Vico, las palabras, como las ideas, están directamente determinadas por las cosas —por las circunstancias concretas en las que viven los hombres—, y son, en consecuencia, las pruebas más fidedignas en relación con ellas. Como tantas veces, ilustra sus ideas más originales e importantes con ejemplos muy fantasiosos: apunta el hecho de que la vida en los «bosques» tiene lugar antes que la vida en «chozas», y todavía mucho antes que la civilización de pueblos, ciudades o academias^[99]. En su opinión, esto queda confirmado por la prueba lingüística: así, el latín, que Vico considera una lengua muy antigua, nace de la vida ligada a los bosques; para demostrar esta teoría dedica uno de sus muchos ensayos de etimología genética a agrupar palabras como «lex» (bellota), «ilex»,

«aquilex», «legumen» y «legere» como típicas palabras «rústicas» creadas a partir de la vida en los bosques, las cuales serán luego usadas para denotar actividades, circunstancias y objetos muy diferentes^[100]. El lenguaje —insiste— nos informa de «las historias de las cosas que esas palabras significan»^[101], empezando por el significado original de las palabras en el primero de todos los períodos, e ilustrando los cambios históricos por sus modificaciones en —y como respuesta a— las sucesivas fases de la civilización. La lengua refleja las siguientes fases: «primero fueron las selvas, después las chozas, luego los poblados, tras ellos las ciudades y, finalmente, las academias»^[102].

Al igual que muchos pensadores, Vico se halla fascinado por la magia del número tres. La humanidad ha pasado por tres estadios^[103]. Primero viene el período «divino» que está dominado por los «sentidos», cuando la lengua poética se basaba en «símbolos naturales», jeroglíficos o ideogramas: signos «mudos». El trueno y otros fenómenos naturales constituyen la lengua a través de la cual hablan los dioses: las entrañas de los animales, los vuelos de los pájaros, son, en este sentido, símbolos que los expertos —los sacerdotes y los augures pueden leer—. El período siguiente —el heroico— está dominado por oligarquías de «héroes»; se caracteriza por un lenguaje rico en símiles y metáforas, creado por una imaginación aún directamente conectada con la naturaleza. Finalmente, aparece el período «humano» en el que predomina la *ragione* (razón) y la lengua tal y como ahora la conocemos, formada por signos puramente convencionales inventados y modificados a voluntad, una lengua de la cual [...] [los hombres] son señores absolutos»^[104]. Vico intenta especificar aún más. Dice que al principio se utilizaban monosílabos onomatopéyicos, después polisílabos, más tarde interjecciones, pronombres, preposiciones, nombres y finalmente verbos. No se trata de algo accidental, sino que se debe al hecho de que los conceptos de «antes» y «después» y de movimiento, que estos verbos indican aparecen necesariamente más tarde de que las cosas fueran aprehendidas —montones de material—, después de que los objetos fueran denotados por nombres que, a su vez, surgen más tarde que el sentido de identidad personal, o que los estados expresados mediante gritos primitivos. Asimismo ofrece argumentos ingeniosos en

relación con su interpretación de que las primeras formas del verbo debían de haber sido en imperativo.

Ahora bien, estas fantasías no tienen por qué oscurecer la doctrina central y enormemente sugestiva de Vico, a saber: que el desarrollo de la morfología de un sistema simbólico va íntimamente unido al desarrollo de la cultura de la que es el órgano central. Más aún, cree que desde que los hombres son hombres, se sigue que aunque haya tantas lenguas como tipos de costumbres y actitudes, con todo «Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana, y la explique con tantas modificaciones distintas cuantos aspectos diversos puedan tener esas cosas»^[105]. Este factor unificador, que hace Historia la historia del desarrollo de una especie única —la humanidad—, aparece demostrado, en opinión de Vico, por la similitud entre los proverbios que encontramos en muchas lenguas; y piensa que podría confeccionarse un diccionario de ideas básicas (*voci mentali*) comunes a todos los pueblos, si bien cada una de esas culturas podría, quizás, haberla desarrollado en diferente tiempo y en circunstancias también diferentes. Tales ideas centrales (o palabras, pues insiste en que es un error distinguir unas de otras) son «dioses», «familia», «héroes», «auspicio», «poder paterno», «sacrificio» «derechos» (referido a la tierra), «dominio», «autoridad», «conquista», «valor», «fama». Dichos vocablos son, como si dijéramos, términos básicos o ideas que todos los seres humanos debieron de haber concebido y vivido en uno u otro tiempo. A partir de su evolución puede ser reconstruida la historia de las sociedades en las que circulaban^[106]. Se trata seguramente de un programa demasiado simple y temerario, pero lleva la semilla de lo que, bajo el impacto del historicismo alemán, revolucionará a la larga los escritos de Historia, algo que en esa época todavía no había sucedido. Vico se acercó notablemente hacia ese enfoque con su nuevo método, que aplicó, con resultados brillantes, al asunto de la famosa discusión que tuvo lugar en su época acerca de si la sabiduría de los antiguos era superior a la de los modernos.

Vico llama la atención sobre la profunda y recurrente tendencia humana a sentir nostalgia (revivida en su tiempo por Bacon y los teóricos de la ley

natural), la cual consiste en creer que en un tiempo lejano existió una espléndida ciencia que, debido a nuestros defectos, o a nuestra mala suerte, hemos perdido; una ciencia que podría probablemente ser recuperada a partir de los monumentos antiguos que pudieran haber preservado algo de ella^[107]. Dicho proceder sería la piedra angular de la convicción de que los mitos antiguos deben encerrar alguna valiosa lección para nuestra época; tanto que encarnan el auténtico conocimiento que poseían nuestros ancestros antediluvianos, gobernados, como seguramente estaban, por una élite de salvajes, cuyos poemas, oráculos y máximas —las leyes antiguas y las leyendas de las tribus— contenían verdades esotéricas hace tiempo perdidas u olvidadas, o distorsionadas por unos descendientes cuya condición ya se ha modificado. El abierto rechazo de Vico a esta casi universal creencia es una de sus muchas muestras de originalidad. La historia, a su juicio, no demuestra la existencia de una edad dorada; pasa por encima de los obstáculos con los que se va encontrando debido a su fe cristiana ortodoxa, y comenta que el Diluvio ha destruido totalmente la cultura primitiva, incluyendo la del Jardín del Edén^[108]. Después los hombres se volvieron de nuevo brutos, salvajes, solitarios, y vagabundeaban por el «gran bosque de la tierra». La poesía antigua exige, en efecto, mentes sabias para interpretarla; ahora bien, no se trata de una vía para la recuperación de las verdades eternas ya olvidadas: es una ventana hacia el interior de un mundo crudo y bárbaro, hacia leyes y costumbres muy alejadas de las nuestras; la «jurisprudencia antigua fue una poesía severa»^[109]. Los géneros que nosotros distinguimos ahora de prosa y verso, derecho e historia, no estaban diferenciados entonces y formaban una sola cosa. El derecho romano «era un serio poema»^[110]. «Poético» es un término de Vico para referirse a «primitivo»; imagería social formalizada que nos dice lo que sabían los hombres acerca de ellos mismos y sus relaciones sociales en la época en que fueron creados. La ley «poética» es la lengua «natural» de un momento específico de la evolución, y está empapada de animismo y fetichismo. Ello es debido a que «la mente humana [...] hace de sí regla del universo respecto a todo lo que ignora» y «cuando no pueden explicarlas ni siquiera por cosas semejantes, atribuyen a las cosas su propia naturaleza, como, por ejemplo, cuando el vulgo dice que la calamita está

enamorada del hierro»^[111]. Para Vico no se trata de un uso exagerado de las palabras de forma consciente ni deliberadamente fantasioso, sino de la lengua natural de un estadio particular de la evolución, sintomático de una forma particular de aprehensión inmadura, que ocupa su único e inalterable lugar en un recurrente modelo inteligible del desarrollo del espíritu humano.

Su sensibilidad para las palabras y el significado filosófico de su uso pueden resultar muy modernos. Así, por ejemplo, Vico afirma que es solo en su época cuando la función «realizativa» de las palabras ha sido analizada y reconocida^[112]; esto es, el hecho de que las palabras por sí mismas no se limitan simplemente a describir o llamar la atención sobre algo ajeno a ellas mismas, sino que pueden ser ellas mismas actos o elementos intrínsecos de la acción; como, por ejemplo, en las transferencias jurídicas o en el ceremonial religioso. Las palabras no son utilizadas invariablemente para describir, ordenar, amenazar, exclamar, o comunicar imágenes o emociones, sino que pueden ser por sí mismas una forma de acción. Se trataba realmente de una idea novedosa e importante con independencia de la fecha en la que fue enunciada por primera vez. Vico afirma que de la misma manera que el campesino todavía piensa que sus derechos, digamos sobre un trozo de tierra, surgen de las palabras efectivas del contrato —porque las palabras tienen por sí mismas un poder compulsivo—; en las sociedades primitivas actos importantes tales como la liberación de esclavos, la toma de posesión de una propiedad, la venganza por una injuria, etc., eran actos realizados por medio de las palabras, las cuales poseerían por sí mismas la fuerza de los actos originales. Agamenón y Jefta (quienes pertenecieron a la edad de los «dioses») sacrificaron a sus hijas porque la simple acción de pronunciar los juramentos tenía la fuerza de una causalidad natural y las palabras cambiaban de manera inmediata (y eran reconocidas como actos que consistían precisamente en eso) el *statu quo*, simplemente por el hecho de haber sido pronunciadas. Para Vico, una sociedad donde las palabras pueden funcionar de esta forma, debe de ver, sentir, pensar y actuar de manera diferente a cualquier otra sociedad en la que las palabras no son utilizadas en ese sentido, sino que son usadas, supongamos, solo para describir, explicar, expresar, rogar, ordenar, realizar ciertos juegos verbales y cosas por el estilo.

El que dicha interpretación —o cualquier otra de las diversas hipótesis concretas ofrecidas por Vico— sea correcta o no, es una cuestión que tiene mucha menos importancia que lo que consiguió al aplicarlas. Muchas de sus etimologías genéticas y análisis filológicos son claramente imperfectos, ingenuos o fantasiosos. Ahora bien, es igualmente cierto que fue, hasta donde yo sé, el primero en comprender la verdad seminal y revolucionaria de que las formas lingüísticas son una de las llaves para acceder a la mente de quien usa palabras y, de hecho, al conjunto de la vida mental, social y cultural de las sociedades. Vio con mucha más claridad que cualquier otro antes que él, incluso que el prestigioso Valla (siglo y medio anterior) y sus discípulos, que un tipo particular de locución, el uso y la estructura de la lengua, tiene una necesaria conexión orgánica con un tipo concreto de estructura política y social, de religión, de leyes, de vida económica, de moralidad, de teología, de organización militar, etc. Estaba convencido de que podía reconocerse esta conexión orgánica entre todos los diversos aspectos de la actividad de los hombres mismos; de que estas interconexiones, que en su totalidad constituyen las formas de vida o culturas, no se siguen unas de otras de una manera azarosa, sino según un modelo, de suerte que cada fase surge de su predecesora, siendo a la vez un desarrollo y una rebelión en contra de ella; más aún, que el modelo se puede conocer en tanto que procede de la naturaleza —interpretada como *nascimento*— del hombre, del desarrollo de aquellas facultades que son las que hacen que el hombre sea hombre, y que siguen un orden universal objetivo de fases en su desarrollo tanto en la vida de los individuos como en las sociedades, un proceso que no puede ser meramente registrado sino comprendido. Puede ser comprendido porque —aunque no fue seguramente el primer filósofo en constatar este punto— los hombres son conscientes de sus propias capacidades, tipos de intenciones, reacciones y conexiones sociales, como participantes y no como simples espectadores: esto es, pueden «desde dentro» —por así decir— y, en opinión suya, estar en condiciones no solo de ver sus propias experiencias, las obras que ellos mismos se propusieron, sino de vislumbrar aquellas que tienen que ver con su Hacedor. La Providencia, afirma, moldea nuestras vidas, a veces contra nuestros propósitos conscientes; pero es a través de nuestros deseos,

nuestras ambiciones, nuestros motivos, nuestros actos, como realiza su voluntad. Al menos en este sentido, somos nosotros quienes hacemos nuestra propia historia. Se trata de una teoría análoga a la visión de Hegel de las pasiones humanas entendidas como las fuerzas dinámicas utilizadas por la astucia de la razón, y a la concepción de Marx de los intereses de clase como motor del progreso^[113]. El auténtico estudio del hombre consiste en el estudio del desarrollo de su propio carácter y del modelo de cultura del cual él es un fruto concreto. Puede comprender lo que él mismo ha creado, en cierto sentido de una manera diferente y más profunda de lo que lo hace con respecto a la naturaleza «externa», la cual constituye su entorno y su materia prima. El estudio del lenguaje es una de las vías para este tipo de autoconocimiento. Fueron ideas de una originalidad y fertilidad excepcional.

La segunda vía importante para la recuperación del pasado está constituida por la mitología. La mitología no es, como defendieron los teóricos neoclásicos en el Renacimiento, la invención pintoresca de los poetas con la pretensión de estimular nuestra imaginación; tampoco, como mantuvieron los racionalistas, fábulas falsas difundidas por sacerdotes sin escrúpulos u otros charlatanes interesados, para engañar o adormecer a las masas ignorantes. Ni son, como mantuvieron los evemeristas, recuerdos confusos de hombres extraordinarios elevados por la imaginación popular al estatus divino o heroico. Los mitos, de acuerdo con Vico, son formas sistemáticas de ver, de comprender y de reaccionar ante el mundo; y resultan plenamente inteligibles probablemente solo para los que los crearon y los que creyeron en ellos, esto es, para las primeras generaciones de hombres: «puede decirse que dentro de aquellas [las fábulas] estaban descritos por las naciones mediante los sentidos humanos los principios de este mundo de ciencias, que posteriormente con raciocinios y con máximas nos ha sido esclarecido por la reflexión particular de los doctos»^[114]. Las mitologías son «historias civiles de los primeros pueblos, los cuales se halla que fueron en todo y naturalmente poetas»^[115]; dicho de otra manera, son formas naturales de expresión de lo que sintieron, pensaron y hablaron, de forma tal que solo podemos comprenderlos en la actualidad con un gran esfuerzo de la imaginación.

Vico se pregunta acerca de cómo podemos introducirnos plenamente en un mundo en el que era algo normal contemplar el cielo como encarnación de Júpiter (¿qué pueden significar para nosotros frases tales como «omnia plena Jovis»?), ¿cómo puede Júpiter ser a la vez el padre de todos los dioses y también todo el cielo?)^[116], y la naturaleza como una inmensa mujer o «un vasto cuerpo animado que siente pasiones y afectos»^[117]. Debemos recordar de nuevo que para nosotros resulta casi imposible pensar y sentir en términos de categorías «corpóreas», poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres^[118]. Los dioses de los antiguos —de los griegos y de los romanos, por ejemplo— no son demonios —como enseñaban los primeros teólogos cristianos—, ni son sus cualidades y construcciones poéticas e históricas productos deliberadamente elaborados durante un largo período de tiempo en aras de la contemplación estética, sino que son las creaciones «poéticas» (esto es, generadas por el *Volksgeist*) de la primitiva conciencia humana actualmente muerta, fosilizada y disponible para que los expertos lleven a cabo disecciones y análisis. Los mitos son el modo específico de expresión de la imaginación colectiva de los hombres primitivos, y para los críticos modernos son la fuente de conocimiento más rica de todas en relación con los hábitos mentales, físicos y las formas de vida de sus creadores. Las fábulas son historias verdaderas de costumbres^[119]. Homero, en particular, es un rico tesoro de información sobre el pasado griego^[120]. Las fábulas son «las primeras historias de las naciones gentiles»; por tanto, la mitología es «la primera ciencia que se debe establecer»^[121]. Reflejan la realidad de la época en la que surgieron. Así, por ejemplo, las relaciones entre los dioses han de ser comprendidas en términos de la sociedad primitiva de la que son símbolos: los que se escandalizan por su «inmoralidad», o se divierten con ellas, o las contemplan como material para tratamiento poético, como hicieron los poetas griegos y romanos, filósofos y críticos, se apoyan en una interpretación errónea de la religión del Olimpo hecha posteriormente por los sofistas, quienes al carecer de sentido histórico, entendieron mal el pasado, aplicando las categorías morales y sociales de su propio mundo a otros alejados del suyo. Por lo que concierne a las fantasías alegóricas de

los escritores modernos, no tienen relación con los mitos genuinos; de hecho se sitúan en el polo opuesto.

Allí donde haya leyes del cambio, es posible la existencia de una ciencia sistemática. Armado con sus nuevos principios, Vico intenta reconstruir el verdadero significado de un universo mitológico que había sido preservado por los gramáticos, pero cuyo verdadero sentido no había sido captado. ¿Qué tipo de sociedad, se pregunta una y otra vez, pudo haber hecho surgir esta o aquella fábula o imagen? Es el padre de la interpretación economicista de las leyendas antiguas que, si bien resultaba bastante chocante en su propia época, prefiguró en cierto modo la visión antropológica y, especialmente la marxista, de escritores posteriores. La historia de Teseo y Ariadna, por ejemplo, tiene que ver —en opinión de Vico— básicamente con la vida marinera de los primeros años. El minotauro representa los piratas que raptaban a los atenienses en barcos, de ahí que el toro fuera un emblema distintivo antiguo que colocaban en la proa del barco, y la piratería fuera tenida en alta consideración tanto por los griegos como por los antiguos germanos. Ariadna representa el arte de la navegación, el laberinto es el mar Egeo. Por otra parte, el minotauro, cuando no es la expresión de la piratería, representa un niño mestizo —un extranjero venido a Creta— que indica la inmigración desde el continente, muy frecuente en aquella época.

Ningún mito se salva del trabajo entusiasta de Vico: cada leyenda es triturada al máximo por el molino de su visión socio-económica. Cadmo es un hombre primitivo, y con el acto en el que da muerte a la serpiente se intenta representar la amplitud del vasto bosque. Siembra los dientes de la serpiente en la tierra —los dientes son, en realidad, los dientes del arado—. Las piedras que le arroja son los duros terrones de la tierra que la nobleza —la oligarquía de los héroes— retiene contra la plebe hambrienta; los surcos son los estamentos de la sociedad feudal; los hombres armados que brotan de los dientes son los héroes, pero no luchan unos contra otros como relata el mito (en este punto Vico, como muchos seguidores más o menos moderados de Freud y Jung, se siente obligado a «corregir» la prueba), sino que atacan a los salteadores: los todavía inestables vagabundos que son una amenaza para las vidas del grupo agrícola asentado. La mordacidad de

Minerva con Marte representa la derrota de los plebeyos respecto de los patricios. Minerva, quien conspiró contra Júpiter, representa la nobleza que se une contra los tiranos, y así sucesivamente. Vico se preocupó mucho por el asunto de las primeras luchas de clases. C. E. Vaughan^[122] ha recopilado un útil catálogo de muchos de los símbolos referidos a las luchas de los plebeyos frente a la aristocracia. Incluye las Sirenas, la Esfinge, Marsias, Circe, Ixión, Téntalo, Midas, Faetón, Anteo, Orfeo —fue despedazado por las Ménades— y Vulcano —arrojado por Júpiter— y los pretendientes de Penélope. Recoge todo esto porque son memorias, símbolos y racionalizaciones posteriores de experiencias traumáticas colectivas: los momentos críticos (y las heridas sufridas en el transcurso de los mismos) de la vida de sociedades enteras.

Pegaso, por otro lado, tiene una función bastante diferente y más interesante desde un punto de vista lógico: *prima facie*, Vico nos dice que puede ser considerado como si representara la invención de la equitación, pero se puede ahondar en mayores profundidades. Puesto que en los primeros tiempos no se habían podido alcanzar nociones universales, las ideas complejas eran representadas por medio de combinaciones espaciales de características relevantes, dando como resultado monstruosidades físicas. En el caso de Pegaso, las alas representan el cielo, y el cielo representa los pájaros cuyos vuelos deparan todos los auspicios de importancia. Así pues, la suma de alas y de caballo equivalen a la nobleza cabalgando con el derecho a dichos auspicios y con la fuerza que de ellos se desprende para ejercer su autoridad sobre el pueblo. Los mitos representan los poderes, instituciones y cambios radicales en el orden social. Por tanto, de acuerdo con Vico, nada puede ser más absurdo que pretender incluir en la cronología real de la historia criaturas claramente mitológicas como, pongamos por caso, el legislador Dracón, el símbolo de la autoridad, una serpiente que se encuentra en China y en Egipto así como entre los griegos; o, del mismo modo, Minos, Hércules o Eneas; dioses, héroes y mortales son en cada caso un mito y un símbolo. El descenso de Eneas al Averno es un símbolo de la siembra. Pitágoras y Solón se convierten en puros mitos —Solón, por ejemplo, representa simplemente las aspiraciones de la clase baja ateniense por la igualdad de derechos—. Apolo^[123] simboliza las funciones

humanas y sociales que se van sucediendo históricamente —primero es el cazador, después el que empuña el tronco de un árbol, luego un inventor y jinete, y siempre el inmortal, joven, de larga cabellera (ya que estos son los hábitos sociales o ideales en los distintos momentos de la historia)—. Tres cuartas partes de siglo antes que Wolf y su escuela, Vico vio en Homero no una persona individual que escribió la *Ilíada* y la *Odisea*, sino el genio nacional del pueblo griego mismo, en tanto que articula la visión de su propia experiencia a través de los siglos^[124]. Siete ciudades griegas rivalizaron por el honor de ser el lugar de nacimiento de Homero, no porque hubiera nacido en alguna de ellas, sino porque no había nacido en ninguna: «todos esos pueblos griegos fueron este Homero»^[125]; es la imaginación poética creativa de todos los griegos, el símbolo de «muchos siglos» que separaron la *Ilíada* —escrita por un poeta del norte de la Grecia oriental, quien canta «el orgullo, la cólera, la venganza [...] por lo que admiró a Aquiles, héroe de la fuerza»— de la *Odisea*, escrita por un hombre del suroeste, que celebra «los lujos de Alcínoo, las delicias de Calipso [...] los cantos de las sirenas» y «a Ulises, héroe de la sabiduría»^[126]. Los poemas homéricos son lo que determinados eruditos clásicos de principios de siglo conocían como «la masa flotante del *epos*».

VI

Algunas de las ideas de Vico son abiertamente extravagantes, pero otras resultan de lo más enriquecedor. La tesis de que existen símbolos permanentes en la imaginación —en los procesos mentales semiconscientes de los individuos y de los grupos, desarrollándose cada uno a su propio ritmo—; que determinadas imágenes aparecen de forma recurrente en la historia de la humanidad, como la salvación y la resurrección, el cataclismo y el renacimiento; que los mitos, la magia y los rituales formales pueden ser un modo natural —de hecho, el único históricamente posible— de que

describan su experiencia los seres humanos en un estadio lingüístico dado y *eo ipso* de desarrollo social y psicológico; que estas actitudes, creencias y culturas son producto de un estadio concreto del cambio social —de hecho, de estructura de clases y de lucha de clases— y no podrían haber surgido en cualquier otro estadio (hipótesis que en su versión hegeliana y marxista nos conduce a las modernas escuelas de sociología del conocimiento y de la cultura); dichas ideas, desarrolladas en su mayor parte por otros autores y escuelas de pensamiento, han modificado nuestra propia visión tanto de los hombres como de los testimonios de la historia. El interés suscitado a partir de la época de Vico por la mitología comparada, la filología, la antropología, la arqueología, la historia del arte, por todos los estudios interrelacionados acerca de las épocas antiguas de la humanidad, desarrollados bajo la influencia de los sistemas enfrentados de Hegel, Marx, Comte, Durkheim, Weber y Freud; la idea misma del uso de métodos empíricos para descubrir la estructura y el significado que está por debajo de la enorme variedad de la experiencia social en su movimiento histórico; la tesis de que se extiende un abismo, o al menos una gran distancia, entre nosotros y los primeros siglos del hombre, y que, por tanto, cualquiera que trate de explicarse a sí mismo este mundo remoto debe llevar a cabo un esforzado, pero no imposible, salto de la imaginación; estas teorías que tienen una enorme capacidad transformadora bullen en lo que Michelet denominaba con admiración «el pequeño pandemonio de la *Ciencia Nueva*^[127]». Vico es el autor de la idea de que la lengua, los mitos, los vestigios del pasado, reflejan directamente las diversas formas en que las realidades sociales, económicas o espirituales se refractaron en las mentes de nuestros antepasados; así pues, lo que pudiera mostrarse como conflictos profundamente teológicos o tabúes sociales infranqueables, no es aquello que los pensadores suelen estar mecánicamente inclinados a creer que es —consecuencia de procesos materiales, biológicos, psicológicos, económicos, etc.—; sin prejuicio de que sea así efectivamente, se trata, ante todo, de una manera primitiva o «distorsionada» de reconocimiento de los hechos sociales y de su reacción ante ellos. Es el autor de la idea de que la forma más correcta de interpretar un rito, un símbolo, un objeto de veneración —desde el fetichismo al nacionalismo moderno— es entenderlo como una

expresión de resistencia a ciertas presiones sociales, o como el gozo por la procreación, o como la admiración por el poder, o como el interés por la unidad, la seguridad o la victoria sobre un grupo rival (lo que teóricos posteriores denominarán ideología); dichas expresiones pueden tomar diversas formas: mitológica, metafísica, estética; son diferentes tipos de espectáculos a través de los cuales se aprehende la realidad y se actúa sobre ella. Fue el pionero en concebir la idea de que de esta manera se podía disponer de una suerte de ventana abierta al pasado —una visión «interna»— para reconstruir algo más que un mero desfile protocolario de los hombres pretéritos famosos, vestidos con los atributos de su linaje, haciendo grandes hazañas o padeciendo un terrible destino: el estilo de sociedades enteras que lucharon y pensaron, veneraron, razonaron y se engañaron a sí mismas, depositaron su fe en estratagemas mágicas y poderes ocultos, y sintieron, creyeron y crearon de un modo que nos puede resultar extraño, aunque no totalmente ininteligible. Vico concibió y aplicó todas estas hipótesis, increíblemente audaces, en un mundo que era por entonces, y fue por muchos años, muy hostil a esta aproximación psicologizante, anticartesiana y antimetafísica^[128]. Resulta difícil de creer que Vico pudiera haber logrado todo esto dada la soledad intelectual que padecía y la sordidez de la convencional, tímida y estrecha sociedad que aceptó plenamente, y en cuyo seno pasó su larga vida, oprimida y sin honores.

Los principios del nuevo método pueden ser reexpuestos ahora más detalladamente. La búsqueda de la verdad es, en su mayor parte, una investigación genética y autocognoscente. Dondequiera que el hombre sea algo más que un mero observador, dondequiera que tome parte como actor (esto es, fuera de la región de las ciencias naturales, de las leyes objetivas de las que él es un observador; y de las matemáticas que él inventa, pero que, sin embargo, no pueden por sí mismas producir información sobre el mundo real) está examinando la actividad de su propio espíritu en su interacción con el mundo externo. Esta actividad crea y deja inequívocas pruebas de sí misma en las instituciones humanas —entre las más importantes se encuentran el lenguaje, las costumbres, religiones, ritos, leyendas, mitos, sistemas morales y legales, literatura y artes—; cada una

de las cosas que conjuntamente constituyen una cultura o una forma de vida. Un examen de primera mano de los monumentos que perviven es una inmersión directa en el pasado humano, y arroja una información mucho más ecuánime sobre lo que fueron y pensaron los hombres y sobre las razones y motivos que tuvieron para ello, que la ofrecida por los relatos de posteriores cronistas e historiadores, muchos de los cuales carecían de conocimiento y, sobre todo, de imaginación histórica, y cometieron con frecuencia anacronismos, hicieron análisis psicológicos toscos y superficiales y se dejaron llevar por fantasías infundadas y por inocentes o interesados prejuicios personales. Los hombres deben reescribir la Historia a la luz de los nuevos principios críticos, usando como material los datos que conocen desde tiempo atrás, pero sometiéndolos a un interrogatorio de carácter distinto: ¿qué tipo de hombres pudieron haber hablado, escrito, adorado, gobernado y creado como lo hicieron estos hombres?, ¿cómo debió de haber sido la naturaleza y la vida de tales hombres y qué tipo de experiencias sociales debieron de haber constituido para haber producido los sucesivos estadios a través de los cuales se fueron desarrollando?^[129], ¿es posible mostrar un orden fijo o un modelo de tales estadios que siga la necesidad causal o metafísica del cambio de la naturaleza de estos hombres, o, incluso, de todos los hombres y de todas las sociedades como tales? En el caso de que pudieran existir tales modelos, ¿serían lineales y no repetitivos o cíclicos y recurrentes? Todas las tradiciones «vulgares» deben haber tenido «un fondo público de verdad», esto es, alguna visión directa del mundo que encarnan, «conservadas por pueblos enteros durante largos periodos de tiempo»: la función de la *Ciencia nueva* de Vico era «hallar de nuevo esos fondos de lo verdadero»^[130]. Este era el programa; y en la *Ciencia nueva*, especialmente en la segunda versión refundida de 1730, Vico intentó llevarlo a cabo.

Estaba claro para él que, al margen de cuál pudiera ser la solución correcta al problema de la evolución, las teorías en boga por esta época eran falsas. Es inconcebible que los hombres hayan alcanzado el último estadio como resultado de un único y colectivo acto de voluntad a partir de «las bestias agresivas descritas por Hobbes, los desvalidos simplones de Grocio, o los niños abandonados de Pufendorf sin la protección o la ayuda

divina»^[131]. Ni la psicología de Spinoza empezó por ofrecer una explicación acerca de los hombres tal y como son, o como pudieron haber sido o como podrían llegar a ser. El autointerés no es, ni pudo haber sido nunca, el origen de dicha manera de actuar. El apasionamiento, el deber, la tradición, la sensatez o la solidaridad nacional; la vergüenza, la conciencia, el temor, el sentido de una presencia divina: todo esto no puede ser reducido a «modificaciones»^[132] del egoísmo racional de una sociedad de mercaderes, de vendedores ambulantes^[133] frecuentemente desviados por pasiones irracionales o frustrados por la ignorancia; concepción que, a juicio de Vico, es la caricatura de los hombres que nos ofrece Spinoza; y la de Locke no es, en este sentido, mejor. El auténtico sendero que conduce al pasado, es el que nos lleva a través de las tradiciones populares que «deben haber tenido un fondo público de verdad»^[134]. Ahora bien, estos vestigios han sido distorsionados inevitablemente por el propio paso del tiempo, por la tendencia de los hombres a olvidar y a crear ficciones; ello se debe a la vanidad —*boria*— de las naciones y de los investigadores^[135] y, sobre todo, a los cambios en la lengua que hacen que las palabras tengan un significado diferente en una época que en otra. Con todo, la *Ciencia nueva* descansa sobre las leyes de la evolución social; además, los recuerdos colectivos persisten, algunas cosas permanecen, y si las tratamos de la manera correcta (como somos hombres y existe una afinidad espiritual entre todos nosotros, lo que una generación cualquiera hizo o padeció, otra puede «penetrar dentro de ella» y comprenderlo como si fuera parte de su autobiografía), y hacemos ese inmenso esfuerzo de la imaginación del que Vico nunca se cansa de hablar, podemos conseguir una visión de cómo pudo presentarse el mundo ante los ojos de los remotos bárbaros o, aun más, ante los más remotos salvajes. Cree que aquello que sobrevive de la edad más primitiva de los hombres muestra con claridad que los orígenes de estos fueron crudos y bárbaros. Tales vestigios del pasado han sido interpretados erróneamente por investigadores de nuestra propia época tan «ilustrada, cultivada y magnífica»; comentan tonterías acerca de «la sabiduría inigualable de los antiguos»^[136], atribuyen su propio conocimiento al pasado, adolecen de arrogancia y egocentrismo cultural y nacional y, sobre todo, están convencidos de que lo que suscita su interés y lo que conocen,

tuvo que haber existido y haber sido conocido desde el principio de los tiempos.

VII

La naturaleza de los hombres, como la de cualquier cosa, puede ser descubierta haciendo la siguiente pregunta «¿cómo se va constituyendo, en qué tiempo y de qué manera?»^[137]. Los comienzos de los hombres no tienen que ver con el estado de inocencia todavía no pervertido por las instituciones al que se refiere Rousseau, sino que eran gigantes semibestiales —«estúpidos, insensatos y brutos horribles»—^[138] llenos de temores, lujurias y espeluznantes (*spaventose*) supersticiones^[139]. El trueno desde los cielos era una voz que les hablaba furiosamente, o les amonestaba, o les ordenaba de forma imponente. Se conmocionaron con tales terrores naturales y corrieron a buscarse un refugio; la naturaleza y el temor ante poderes suprahumanos les llevaron a arrastrarse con sus mujeres dentro de las cavernas; alejados del *pudore* y la lujuria, comenzó la privacidad y el matrimonio. Lo que Vico denomina las formas de los valores primitivos (*virtù*) fueron desfigurados por horribles ritos y una crueldad bestial^[140]. Se imagina a estos hombres de manera semejante al cíclope Polifemo tal y como se presenta en la *Odisea*; padres de familias primitivas despóticos, salvajes, violentos, feroces, capaces de sobrevivir solo mediante la más dura disciplina, cumpliendo una obediencia absoluta. La naturaleza para estos hombres estaba llena de espantosos poderes; las formas rituales y rígidas de comportamiento relativo a las costumbres —estrategias de autoprotección— existían desde el principio: mataban a sus hijos para aplacar a los soberanos invisibles (Vico pone como ejemplo al fenicio Moloch), una práctica de la que, entre los «gentiles», Ennio había hablado con horror^[141]. A pesar de lo brutal que pueda ser el ejercicio por parte de los padres de un poder absoluto, sin embargo, fue modificado por

un sentido embrionario de la vergüenza y el temor: este es el origen del sentimiento religioso, los medios usados por la Providencia para sacar a los hombres de sus orígenes salvajes. El autointerés nunca habría podido ser suficiente para frenar su egoísmo salvaje. Sin tales sentimientos no se habrían humanizado: sin la vergüenza y el temor no habrían podido autocontrolarse y autodirigirse; y sin todo esto, nunca hubiera podido haber surgido ni siquiera un mínimo de civilización, y todavía menos de la libertad bajo la ley de épocas posteriores^[142]. Estos hombres no conocieron nada de la belleza; incluso ahora, subraya Vico, los campesinos son ajenos a dicho concepto.

Estos propietarios de las primeras casas estaban sometidos a ataques por parte de los que todavía carecían de leyes, los hombres «naturales» —vagabundos salvajes que deambulaban por la tierra—. Para defenderse de estos merodeadores, aquellos se unieron a otros, y los primeros grupos organizados crearon los gérmenes de lo que serían los primeros asentamientos. Muchos nómadas aterrados ante criaturas más fuertes, buscaron protección en estos primitivos refugios frente a los violentos vagabundos con su «infame promiscuidad»^[143]; y de esta forma surgieron las primeras clases de siervos y esclavos, y con ellas una estructura clasista y, andando el tiempo, la lucha de clases. No es verdad (como, por ejemplo, había supuesto Bodin un siglo antes) que las primeras formas de vida política fueran monarquías: se trata de un típico error, declara Vico, basado probablemente en una etimología totalmente ajena a la historia —la palabra «reyes» utilizada por Homero y los primeros escritores de su época hacía referencia claramente a grupos dominantes, no a un individuo—. Las primeras sociedades eran pequeñas «repúblicas» oligárquicas, grupos de padres de familia reunidos, encadenados por férreas reglas —la condición necesaria para la supervivencia—, gobernando sobre las mujeres del grupo, los niños, los protegidos y los esclavos. Esta es la edad de los dioses: la de los signos mudos y la de los jeroglíficos. Al principio, los gobernantes eran prudentes y moderados^[144]; después abusaron de las leyes, los esclavos se sublevaron, pidieron reconocimiento y forzaron un compromiso^[145]. Esto marcó la creación del primer orden civil con derechos definidos para ambas clases, patricios y plebeyos, la aristocracia y su corte (la imaginación de

Vico está absolutamente obsesionada con la historia de Roma). Se trata de la edad heroica.

Las creencias de una edad (que antes de que Herder hubiera hablado del *Volksseele*, Vico había llamado el «sentido común» de una sociedad, esto es, «un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano»^[146] donde se encarnan con mayor vivacidad es en los monumentos literarios. La edad «heroica» está plenamente reflejada en la poesía antigua con su orgullo, avaricia y crueldad^[147]; las cualidades típicas de cualquier aristocracia gobernante y de la cultura que genera. Las leyes eran crueles porque los hombres no podían ser gobernados de cualquier otra forma en este estadio «heroico» de su desarrollo (la edad homérica y los comienzos del feudalismo en Occidente son, a su juicio, casos paralelos de esta fase). Estas normas y el orden social que las encarna han llegado a ser tales tales porque los hombres no hubieran podido sobrevivir en este estadio sin ellas. Habrían necesitado una autoridad absoluta —el poder para hacer que los ingobernables salvajes se postergasen ante ellos— si hubieran sido concebidas como una cuestión de meras voluntades individuales.

Los hombres primitivos están atados por normas más rígidas que los de sociedades más avanzadas; y pueden progresar solo si las normas se presentan como si no hubieran sido hechas por ellos mismos, con un carácter objetivo y absoluto, siendo portadoras de la autoridad de alguna vasta aprobación externa —la naturaleza, Dios o algo demasiado misterioso y terrible para ser mencionado—. Estas creaciones inconscientes de las mentes de los hombres, inevitables en un cierto estadio del desarrollo social, deben presentarse, no menos inevitablemente, como entidades externas, exigiendo obediencia absoluta —aceptación de las normas so pena de terribles penalidades—. Se trata de la primera formulación de la celebrada teoría de la cosificación, una de las formas de alienación, *Entfremdung*; la piedra angular de la filosofía de la historia de Hegel y de la sociología de Marx. Según dicha teoría los hombres estuvieron gobernados durante largo tiempo por creencias rígidas, divinidades ocultas y leyes e instituciones creadas, de hecho, por hombres; pero haciendo derivar su autoridad de la ilusión de que son objetivas, eternas e inalterables como las

leyes de la naturaleza física. La noción de historia propuesta por Vico hace uso de este concepto mucho antes que Feuerbach. Los hombres temen la muerte, e inventan colectivamente dioses más fuertes que la muerte. Para poder crear entidades objetivas llamadas leyes imploran la justicia y la voluntad divina con el objeto de mantener y proteger su forma de vida. Aunque de una forma inconsciente, se crean ritos que inspiran temor para preservar a la tribu de los peligros y de los enemigos, tanto externos como internos. En cualquier caso, todo ello es creación propia del hombre; y el hombre puede llegar a comprenderlo, por muy imperfectamente que lo haga, porque (aunque se trata de la ejecución de un plan que no ha sido diseñado por él, sino por Dios), él lo ha llevado a cabo por sí solo. Esto es lo que hace que la historia sea penetrable para él en el mismo sentido en que la naturaleza permanece opaca para nosotros.

Las instituciones de la edad heroica —inmersas en una atmósfera de «divinidad», con unas leyes imprescriptibles y una cruel disciplina impuesta por los gobernantes a sus súbditos mediante tales leyes— dominan la segunda fase de la evolución social. Ahora bien, las palabras no deben llevarnos a conclusiones erróneas. Las libertades por las que estos hombres luchaban eran libertades para ellos mismos contra los usurpadores y déspotas, no se trataba de la libertad para sus sirvientes o subordinados, que eran despiadadamente castigados y exterminados. Fue en edades posteriores —apunta Vico— cuando fueron groseramente tergiversados términos como «libertad» y «pueblo», que aparecen en los escritos «heroicos», al darles un significado democrático, mostrando por ello carencia de sentido histórico. En su momento, los plebeyos se vuelven disconformes con su estatus inferior, fundamentado en la creencia metafísica de la desigualdad inherente de sus naturalezas, lo cual les excluía de los derechos que sus dueños tenían a un patrimonio, a la propiedad de tierras, a un matrimonio legal, a una herencia legal, etc. De nuevo surgió un ambiente de presión social, que a veces acabó convirtiéndose en violentas batallas por derechos civiles o religiosos. La plutocracia y la recompensa por los méritos siguió a la oligarquía, y esta, a su vez, echó abajo las demandas de soberanía popular por parte de la mayoría de los privilegiados. Los nuevos ricos, demasiado seguros, fueron derrotados por el populacho. Las normas de la justicia

democrática se afianzaron con su acompañamiento de discusión libre, argumentos jurídicos, prosa, racionalismo y ciencia. La libertad de opinión engendra de manera inevitable el cuestionamiento de valores aceptados, esto es, la filosofía y la crítica, y al final acaba minando la estructura aceptada de la sociedad. El individualismo desarrollado en exceso disuelve los vínculos que cohesionaban la muchedumbre, la cual no se mantiene unida como antes por el terror a las inexorables leyes sobrenaturales. Esto conduce al escepticismo, a la destrucción de la piedad y de la religión unificada, y a la desintegración del Estado «orgánico» fuertemente soldado. El proceso finaliza (Vico es un pensador muy antidemocrático) en «una perfecta tiranía (que es lo peor de todo), es decir, la anarquía, o la desenfrenada libertad de los pueblos libres»^[148]. La virtud cívica se desvanece y es reemplazada por la anomia y por la violencia arbitraria. Este mal engendra, a su debido tiempo, su propio remedio drástico, representado bien por un individuo poderoso que domina su sociedad y restaura el orden y la moralidad (como hizo Augusto en Roma) o por la conquista realizada por una sociedad más joven y vigorosa, en un anterior y más primitivo estadio de su desarrollo. Pero, en ocasiones, la putrefacción ha ido demasiado lejos, y los miembros de la sociedad decadente se hunden en una suerte de segundo barbarismo; el «barbarismo» no de la juventud o de los «sentidos» sino de la «reflexión» —una especie de senilidad e impotencia que se produce cuando los hombres viven en un mundo egoísta y movido por la ansiedad—, incapaces de comunicarse con su prójimo o de cooperar con él. Esta es la situación en la que los hombres, aunque físicamente vivan todavía reunidos en tropel, «viven como bestias inhumanas en una suma de soledad de espíritu y de sentimiento, sin que apenas dos puedan ponerse de acuerdo porque cada uno sigue su propio placer o capricho»^[149]. Los seres humanos deshumanizados por lo que, con una frase muy afortunada, llama «el barbarismo de la reflexión» (*la barbarie della riflessione*): «con una fiereza vil, con halagos y abrazos»^[150] sucumben finalmente a su debilidad y corrupción. La sociedad se despedaza; guerras espantosas, tanto de aniquilación mutua como contra enemigos extranjeros, destrozan sus miembros, la civilización se derrumba, los hombres se dispersan, las

ciudades desaparecen; sobre sus propias ruinas aparece de nuevo la selva. De ese modo, un ciclo se completa a sí mismo y otro nuevo comienza.

Se vuelve de nuevo al reino de la simplicidad, la brutalidad y los «padres» cíclopes. Entre las reliquias de una cultura muerta, ahora cubierta de nuevos bosques vírgenes, los hombres se vuelven de nuevo «religiosos, veraces y fieles»^[151]. La religión una vez más ocupa su propio lugar como la única verdadera fuerza de cohesión de la sociedad. Así fue en Roma después de que la invadieran los bárbaros, y el nuevo ciclo se abrió con su inevitable sucesión de tres estadios de civilización: primero vienen los «reyes» fráncicos semejantes a cíclopes, con fuertes primitivos contruidos contra los nómadas bárbaros; sin autoridad visible, el débil buscó la protección del fuerte: son los comienzos del feudalismo. Entonces aparece el segundo período, el «heroico», simbolizado por blasones y escudos, emblemas heráldicos que son el simbolismo natural de esta fase de la cultura, erróneamente interpretado por generaciones posteriores como si se tratara de estratagemas conscientes. El segundo ciclo no es una réplica idéntica al primero, aunque solo sea porque guarda los recuerdos de sus predecesores. Incorpora algo nuevo: el cristianismo^[152]. Se podría decir que el movimiento transcurre como una línea en espiral más que circular. En cualquier caso, las correspondencias son sorprendentes. La sociedad medieval, como la edad heroica del mundo clásico, estaba dominada por sacerdotes, y, en su momento, produjo su propio gran poeta, quien mejor manejó la nueva lengua «heroica» italiana: Dante, el Homero de la segunda vuelta de la cultura humana. El lugar de los dioses del Olimpo es ahora ocupado por los santos cristianos. Incluso el ritual público se repite: en la edad homérica cuando una ciudad era asediada, a los dioses de la ciudad se les ordenaba de forma solemne abandonarla antes de que fuera finalmente saqueada y destrozada; de la misma manera, se invitaba a los santos a abandonar ciudades llamadas a ser conquistadas por otros ejércitos cristianos. A este orden oligárquico le sucede, a su vez (en tiempos de Vico), una plutocracia; y será, sin duda, reemplazada por una democracia, por el individualismo, escepticismo, ateísmo y, llegado el momento, por una tiranía o dominación. Nuevamente, a un período de elevada civilización le seguirá la decadencia y la caída, y, después de esto, la inevitable selva

primitiva. Son los famosos *corsi e ricorsi* que constituyen para Vico la base del modelo cíclico de la sucesión de civilizaciones; probablemente la que mejor acogida ha tenido de todas sus doctrinas. No sería la más pequeña de las desgracias de este escritor, singularmente desafortunado, el que fuera conocido en la posteridad, sobre todo, gracias a la menos interesante, plausible y original de sus teorías.

VIII

La tesis de que la historia de los hombres se mueve conforme a ciclos era una teoría antigua y ampliamente discutida en la época de Vico. Platón, Aristóteles, Polibio y sus discípulos, especialmente durante el Renacimiento^[153], habían adelantado hipótesis similares. Lo que resulta novedoso es la teoría de Vico que más tarde será conocida como la fenomenología del espíritu humano. Contempla la historia de la humanidad como «una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines»^[154]. Esta es la *idée maîtresse* del conjunto de su pensamiento. Se refiere con ello a un modelo de evolución al que la sociedad humana, donde quiera que se encuentre, debe obedecer. De hecho, este modelo, al igual que la Idea platónica, es lo que hace que la naturaleza humana sea humana: no se trata de una necesidad impuesta a las almas o cuerpos de los hombres desde el exterior —desde lo alto por una deidad o desde abajo por la naturaleza material—. Es el principio de desarrollo en términos del cual se define la propia naturaleza, *natura* como *nascimento* —nacimiento y desarrollo—. La naturaleza humana ha de ser definida dinámicamente, en términos del progreso del hombre desde los «crudos» comienzos a nuestros propios «magníficos tiempos»^[155], y quién sabe hasta qué alturas más sublimes todavía inalcanzables.

Para Vico, los seres humanos no son sustancias cartesianas o entes estáticos definibles en términos de entelequias o esencias aristotélicas, cuyo desarrollo consiste en la aparición, una a una, de propiedades que se encontraban eternamente escondidas dentro de ellas desde el origen y que se realizan gradualmente; se despliegan y se revelan como las hojas de un libro o las plumas de la cola de un pavo real. Según la concepción que Vico tiene del hombre, este no es distinguible del proceso real de su desarrollo — tanto físico como moral, intelectual y espiritual, así como social, político y artístico—. A su juicio, la naturaleza de los hombres es inteligible solamente en términos de las relaciones de los hombres con el mundo externo y con otros hombres; dicha interacción en la realización de fines que no pueden más que esforzarse en realizar (y que únicamente pueden ser llevados a cabo por una sociedad entendida como un todo y no por individuos aislados) es la historia de la humanidad. Esta «historia ideal y eterna» es un modelo único y universal que todas las sociedades, en su surgimiento y caída, están obligadas, más tarde o más temprano, a realizar. Cada sociedad en particular atraviesa el camino de distinta manera y en diferente tiempo. Podemos asistir en las mismas fechas a los avances de una sociedad y al colapso de otra, y aquella pudo verse afectada por esta. Ahora bien, las etapas del trayecto se suceden en un orden inalterable, pues cada una brota de las necesidades creadas por el cumplimiento de las potencialidades de su predecesora. Estas potencialidades que se van realizando no coexisten desde toda la eternidad, ya que cada posibilidad de desarrollo está condicionada literalmente solo por la completa realización de su predecesora. Existe un orden objetivo entre ellas; una facultad, capacidad, actitud, manera de sentir, etc. no puede comenzar a realizarse a menos que no haya sido traída a la existencia por necesidades creadas debido a los cambios que han inducido sus antecesores. Este desarrollo de la vida mental de los hombres es para Vico el desarrollo de la vida institucional de la sociedad. Cuando una sociedad es joven, vigorosa y disciplinada es «poética», luego es «heroica» y gobernada por mitos y dogmas ciegos. Cuando ha sido socavada por el racionalismo crítico, entonces la filosofía, la democracia y las ciencias transforman la organización social. El camino está fijado por la estructura de la

«mente»^[156], y es el mismo para todos los hombres y todas las sociedades (por lo menos de cualquier sociedad gentil), pues esto es precisamente lo que les hace humanos. Con anterioridad a Hegel y a Saint-Simon, Vico definió la naturaleza humana como una actividad y una actividad necesariamente social.

Esta progresión no es concebida como un proceso causal en términos mecánicos. Vico es un teólogo cristiano no menos que San Agustín y Bossuet. Creía que la humanidad perseguía propósitos que Dios le había asignado de antemano de una vez por todas. Pero, a diferencia de Bossuet, Vico cree que este propósito no ha sido revelado directamente a todos los hombres, sino solo a los filósofos judíos, a quienes Moisés y los profetas han revelado los fines de los hombres. Solamente ellos parecen no estar sujetos a la rueda cósmica. La «historia ideal eterna», el modelo inalterable, es la historia de los «gentiles». Su contenido, en tanto que opuesto a su estructura general —su orden temporal—, si bien es necesario desde un punto de vista metafísico, no puede ser conocido con anterioridad a los hechos. Ahora bien, ni es una hipótesis empírica ni una mera conjetura. Es eternamente verdad, los acontecimientos no pueden falsearlo: es, en terminología de Leibniz, una *verité*, no de *fait* sino de la *raison*. ¿Cómo hemos de entenderlo? Vico nunca lo explicitó claramente; pero, con todo, no hay muchas dudas respecto a su suposición de que una vez nos hubiéramos sumergido en la prueba histórica, percibiríamos el modelo como una verdad *a priori*, *per caussas* desde un punto de vista científico, como, en general, los pensadores de la época de Vico entendieron que eran conocidos los principios centrales de la naturaleza, como Descartes, Spinoza, Leibniz o Newton concibieron las leyes de la naturaleza. Sin embargo, la creencia de Vico de que las leyes del desarrollo social eran más ciertas que las del mundo externo —de hecho, la más verdadera forma de conocimiento del mundo que se abría a los hombres—, lo diferencia de los demás. En efecto, ataca a Grocio, por ejemplo (y pudo haber criticado a Bodin) por ofrecer principios que no son «necesarios» sino meramente «probables y verosímiles»^[157], mientras que los «auténticos constituyentes [o “elementos”] de la historia»^[158] pueden ser establecidos con absoluta certeza —en el sentido de Platón más bien que de Bacon—. ¿Son estos

«elementos» las categorías, las conexiones básicas presupuestas por el pensamiento histórico, esto es, una aplicación *avant la lettre* de la lógica transcendental kantiana, como pensó Jacobi?^[159]. Al margen de que la «certeza» de Vico pueda ser interpretada en la línea de la metafísica leibniziana, o como una suerte de teoría crítica kantiana, en cualquier caso parece que son tales principios los que le permiten hablar de su descubrimiento como una nueva «ciencia»: algo que ha descubierto de una vez por todas, fuera de cualquier posibilidad de ser corregido, el itinerario predestinado de la historia humana^[160]. Pero los hombres no pueden alcanzar un conocimiento perfecto, este solo puede ser poseído por quien ha creado el drama cósmico en su conjunto. Ahora bien, aunque dicho conocimiento histórico sea por necesidad finito, aun así, es superior a cualquier otro conocimiento humano; puesto que la comprensión por parte de los actores de lo que, en cierto sentido, son sus propias creaciones, en la medida en que conocen la estructura recurrente y regular de los fines y métodos de la actividad social, será un conocimiento superior al que tienen los espectadores por muy preceptivos que puedan ser. En la historia nosotros somos los actores, en las ciencias naturales somos meros espectadores^[161]. Es esta doctrina más que otras la que debe ser utilizada como apoyo de la reclamación de inmortalidad para Vico. Sobre ella descansa la crucial distinción entre *Geisteswissenschaft* y *Naturwissenschaft*. El debate en torno a esta distinción se ha mantenido vivo hasta bien entrada nuestra propia época.

IX

Al leer a Vico es necesario distinguir constantemente la paja del grano; tarea que no resulta muy fácil. Todos sus escritos filosóficos, y en particular la *Ciencia nueva*, son una amalgama de sentidos y sinsentidos, una mal avenida amalgama de ideas (algunas lúcidas y luminosas y otras imprecisas

y oscuras); audaces y novedosos pensamientos atestados de fragmentos triviales de una tradición escolástica muerta, empujándose unos a otros en el caos de esta mente increíblemente fértil pero sobrecargada y pésimamente ordenada. Está, de un lado, obsesionado con una visión única de la humanidad y de su historia que obedezca estrictamente a leyes del desarrollo social —leyes que es el primero en descubrir— y, de otro lado, se encuentra abrumado por demasiados detalles y demasiadas implicaciones de su tesis central, que son importantes y minuciosas, y que claman por expresarse a un mismo tiempo. Intenta desesperadamente encajar cada cosa en el armazón de su tesis central, pero las nuevas ideas resultan demasiado heterogéneas, demasiado ricas y demasiado independientes para encajar dentro del esquema provisto para ellas; vuelan por cuenta propia y siguen su propio camino a través de la masa de superfluos, y en ocasiones absolutamente irrelevantes asuntos con los que la mente intuitiva y divagadora del autor acaba siempre por obstruirse. En cualquier caso, de uno u otro modo, su fuerza intrínseca y unicidad logran abrirse camino. A este escaso talento literario de Vico ha de añadirse su esfuerzo, a menudo sin éxito, por crear términos adecuados para expresar lo que resultaba novedoso —que era mucho— y no estaba a tono con el espíritu de la época, junto con una imaginación indisciplinada que ha tentado a muchos escritores a leer sus propios pensamientos, por lo demás tan diferentes entre sí, en la exuberante jungla de su mente. Ha de tenerse en cuenta asimismo el apresuramiento y la torpeza con que fue dando forma a sus obras (o más bien extrayendo penosamente de su extenso trabajo sin publicar), en los breves períodos de tiempo de que podía disponer debido a su mala salud y a trabajos de poca importancia que realizaba; obras interminablemente corregidas y vueltas a corregir, ampliando y cambiando, bajo la incesante presión de una inagotable provisión de ejemplos, alusiones, paralelismos y asociaciones que no pudo organizar en torno a las mismas ideas centrales por las que estaba obsesionado; si todo esto fuera tomado en cuenta, no sería difícil justificar los defectos de la *Ciencia nueva* y su escasez de lectores. En cualquier caso, nos queda la obra de un genio.

No intentaré juzgar la plausibilidad del esquema específico de Vico sobre la historia humana. Su obsesión con las tríadas, que ejerció cierta

influencia sobre filósofos posteriores; el paralelismo que establece en su modelo entre el surgimiento, apogeo y caída de las civilizaciones, la primera de una serie de imaginativas construcciones que culminan con la morfología de la historia de Saint-Simon, Fourier, Comte, Ballanche, Spengler, Sorokin y Toynbee; sus peculiares interpretaciones de la historia y la filología griegas y, especialmente, de las romanas (que toma como paradigma); y muchas otras cosas de este estilo no parecen suscitar interés en la actualidad más que de una manera remota. De hecho, sus reconstrucciones del pasado más específicas resultan poco convincentes a la luz de investigaciones posteriores. El mérito de Vico no reside en el descubrimiento de nuevos hechos, sino en que plantea nuevas cuestiones, ofreciendo nuevas sugerencias y estableciendo nuevas categorías, cuyo conocimiento ha transformado nuestras ideas acerca de qué tipo de hechos son importantes para la comprensión de la historia y por qué. Que el vocabulario de los salvajes era más pobre en sustantivos que el nuestro puede ser falso; que el lenguaje cambia o evoluciona pudo haber sido ya en la época de Vico una perogrullada; pero que a cada tipo de sociedad le corresponde una estructura propia peculiar del mito (el lenguaje, la creación artística o los hábitos económicos) que es expresión de su singular actitud, es una idea de la mayor importancia. Que cada sociedad ha de pasar obligatoriamente a través de los mismos estadios de oligarquía, esclavitud, servidumbre, ocupación y la propiedad *Quiritaria* como en Roma, no es verdad. Ahora bien, la tesis de que las instituciones humanas evolucionan bajo la presión de los conflictos entre clases que surgen de la relación con la propiedad es una de las hipótesis más impactantes de nuestra época. Vico percibió una verdad revolucionaria cuando afirmó, antes que Herder, Hegel o Marx, que a cada estadio del cambio social le correspondía su propio tipo de leyes, gobierno, religión, arte, mitos, lenguaje y costumbres; que las fábulas, los poemas épicos, los códigos de leyes o las historias expresan procesos institucionales y estructuras que son parte de la propia infraestructura y no de la «superestructura» (en términos marxistas); que forman en conjunto un sencillo modelo, de suerte que cada elemento del mismo condiciona a los otros y, a la vez, los refleja; y que este modelo constituye la vida de una sociedad^[162]. Y dijo algo no menos importante

cuando afirmó que la historia social era en gran medida —no totalmente, como predicará más tarde el dogma marxista— la lucha de los «desposeídos» por los derechos y poderes —derechos económicos de posesión de la tierra, derechos morales bajo la forma de reivindicación de un estatus legal, en particular para el matrimonio y la herencia, inicialmente reservado a los patricios y gradualmente conquistado por los plebeyos tras una serie de cruentas insurrecciones y derechos políticos para participar en el gobierno del Estado (por ejemplo, el derecho a tomar el mando que otorga el poder para guiar sus destinos). Más aún, buscó pruebas e ilustraciones de tales luchas sociales en nuevos sitios que habían sido hasta entonces un coto vedado de especialistas en la Antigüedad ajenos totalmente a problemas políticos y sociales; por ejemplo, en la historia de la victoriosa lucha de las «desamparadas» divinidades menores, *di minorum gentium*, por la plena ciudadanía en el Olimpo, donde los *di majorum*, los dioses de las gentes importantes romanas habían disfrutado hasta entonces de una supremacía indiscutible.

La interconexión «orgánica» de estas esferas de la acción humana no conectadas *prima facie* (que hoy pocos pondrían en duda) se debe al hecho, tal y como Vico afirmó, de que la vida de los hombres está gobernada, no por el cambio —como defendieron Epicuro y sus discípulos, Hobbes y Maquiavelo—, ni por el destino —como pensaron^[163] los estoicos, Zenón y Spinoza—, pues dichas tesis impedían que la historia fuera susceptible de explicación racional, sino por la chispa de divinidad que habita en los hombres, por su esfuerzo para abandonar la naturaleza bruta en pos de la «humanidad» o «civilización». La conciencia, la vergüenza, un sentido del numen o autoridad divina, de la ley, de la responsabilidad..., de donde brota su sentido de los derechos, de lo mínimo que necesitan para llevar una vida en la que sus facultades puedan tener una adecuada aplicación: estas son las pruebas humanas universales a las que conduce con urgencia el ansia «divina» del hombre por realizarse a sí mismo bajo el escondido impulso de la Providencia. Las leyes y las costumbres son los productos sociales que responden a las necesidades sociales cambiantes. No son un cuerpo de reglas infalibles que los sabios individuales, elevados por encima de la corriente de la historia, conciben en la plenitud de su perfección y presentan

como códigos inmutables para todos los hombres de cualquier tiempo y lugar. Puesto que los hombres evolucionan, no pueden existir mentes o leyes eternas de este tipo.

Las civilizaciones desarrollan desde sus crudos comienzos una «fantasía muy corpulenta» y «espantosas religiones»^[164]. Desde esta oscuridad, desde los orígenes confusos (sobre los que Schelling tanto hablaría posteriormente), la humanidad avanza lenta y dolorosamente, y alcanza la madurez, normalmente después del desorden, la lucha, la cruel opresión y el conflicto más encarnizado. ¿Se ha de pagar siempre este precio? Toda la obra de Vico descansa sobre la afirmación de que esto debe ser así. Cita a quienes piensan de otro modo: Lucrecio, el gran discípulo de Epicuro, sostuvo que la influencia de la religión era la responsable de la mayoría de los crímenes y miserias de la humanidad. Incluso con anterioridad, Polibio había declarado que «si hubiera filósofos en el mundo, no harían falta religiones»^[165]. Ello implica que si hubieran existido pensadores sabios y racionales, habrían podido, en cualquier momento, salvar a la humanidad de sus disparates, pecados y aflicciones, en tanto que si en momentos críticos no habían surgido ni se habían hecho oír los sabios se debía simplemente a una cuestión de mala suerte de la raza humana. Esta visión fue claramente defendida por Voltaire y otros pensadores de la Ilustración, quienes rechazaron apelar a la inescrutable voluntad de Dios como hacían los teístas, vanagloriándose de la ceguera de su fe. Vico había leído el magnífico poema de Lucrecio con veneración y se había empapado de él (especialmente desde el libro quinto, aunque lo hubiera ocultado posteriormente); y, en este sentido, su deuda era todavía mayor con respecto a Polibio. Por otra parte, admiraba el estoicismo, especialmente el estoicismo romano, y era un piadoso, aunque peculiar, cristiano. Pero, con todo, rechazó dichas ideas por completo, incluso de forma apasionada. La teoría de que el hombre pudo haber sido racional, virtuoso y sabio desde el principio, de que el salvajismo y el barbarismo pudieron haberse evitado de no haber sido por la intervención de fuerzas que escapan al control humano; la de que el oscurantismo religioso, el temor y la ignorancia que llevaron a ese estado, fueron, o bien accidentes desastrosos innecesarios, o bien misterios ininteligibles, le pareció a Vico una ignorancia respecto de la

naturaleza humana como entidad que evoluciona históricamente, un fracaso en la comprensión de lo que es ser un hombre. Para Vico, los hombres son lo que son en virtud de su desarrollo de acuerdo con una secuencia inteligible a través de estadios, de suerte que cada uno de ellos justifica la existencia de los otros. El hombre no puede nacer totalmente armado como nació Atenea de la cabeza de Zeus. La racionalidad es adquirida con sufrimiento. Del mismo modo que los individuos no pueden ser considerados como completamente racionales hasta que no hayan alcanzado un cierto nivel de madurez; hasta que no hayan experimentado y, a su debido tiempo, dejando atrás anteriores formas de experiencia —la actitud de los niños pequeños, de los muchachos, de los salvajes, los mundos de la sensación inmediata y de la imaginación—; así también, para Vico, como para Pascal (quien describió la humanidad como si fuera un simple hombre secular), una sociedad de hombres no puede alcanzar, por ejemplo, igualdad civil, o el monoteísmo, o una virtud republicana, en tanto que no haya ido atravesando las fases que necesariamente deben preceder a su culminación, puesto que ha de ir agotando las formas de vida más simples —autoritaria, mágica, animista, politeísta...— respecto de las cuales el florecimiento pleno de una cultura implica, a la vez, su realización y su destrucción. El error de Polibio consiste de esta suerte —a juicio de Vico— en no haber tenido en cuenta la historia como una categoría esencial; error en el que se asienta su falaz afirmación de que la sabiduría filosófica pudo haberse desarrollado en cualquier medio social y en cualquier época, de que había sido un mero accidente que tardara tanto tiempo en llegar, quedando el campo libre para su desastrosa rival: la religión; y no menos fortuito había sido el hecho de que cuando la filosofía (o la ciencia) expusieron finalmente sus verdades, habían tenido muy pocos seguidores y fueron muy pronto olvidadas en la larga y estéril noche de la Edad Media. Vico atribuye a Polibio esta carencia de sentido histórico, pero pudo igualmente haber citado a Descartes^[166], Gracia, Spinoza o Voltaire.

La analogía entre el individuo y la sociedad, entre el microcosmos y el macrocosmos, es al menos tan vieja como Platón. Pero la teoría del movimiento hacia la *humanitas* procede básicamente del estoicismo y de los humanistas del Renacimiento. Así, Marsilio Ficino dijo que los niños

son más crueles que los hombres, los torpes que los inteligentes, los locos que los cuerdos, porque los primeros tienen menos *humanitas*, no son tan plenamente humanos como los segundos: la brutalidad es una forma de inmadurez. Esta doctrina es compartida por Vico y por la Ilustración. Ahora bien, mientras que para los *philosophes* los estadios representan simplemente imperfecciones que serán trascendidas, para Vico también poseen una maravillosa capacidad «poética» que se ha perdido en el proceso de civilización. Ni la *Iliada*, ni la *Divina comedia* podrían ser creadas en nuestra «magnífica época», sino únicamente durante la fase «heroica», fase a la que es intrínseca la avaricia, la crueldad y la arrogancia de los gobernantes. Esta es la fenomenología de Vico: no hay una auténtica conexión entre su pensamiento y el de la inteligencia progresista de su época. Lo que constituía para estos el comienzo de la liberación llevada a cabo por la razón, no era para él otra cosa más que el comienzo de la desintegración del tejido social.

La doctrina que atacó estaba en el corazón de las enseñanzas de la Ilustración tanto en la época de Vico como en los dos siglos siguientes. Aquello que Descartes insinuaba cautelosamente fue proclamado expresa y claramente por los radicales del siglo XVIII: que cualquier tipo de creencia o práctica que no descansara sobre una base racional —como, por ejemplo, una creencia religiosa— o no racional —un pensamiento subjetivo o un sentimiento— era, en ese sentido, una desviación gratuita de la verdad única, ahistórica y eterna. Los disparates, vicios, crímenes y miserias de la humanidad se deben principalmente, desde este punto de vista, al fracaso en la aparición —durante tanto tiempo sin explicar—, cuando más necesario resultaba, de maestros con suficiente conocimiento, virtud y autoridad sobre los hombres para llevar a la humanidad por el camino correcto y acabar de una vez por todas con el dominio de los embaucadores e impostores, quienes, hasta entonces, habían hecho estragos con la vida de los hombres. Sin embargo, Vico con su doctrina de la *storia ideale eterna* por la que la naturaleza humana se transforma a sí misma y a su entorno, niega precisamente esa posibilidad; reformadores optimistas como Helvétius, Holbach, Condorcet (y sus discípulos del siglo XIX y XX), si hubieran leído entonces los escritos de Vico habrían encontrado en ellos todo lo que

rechazaban con más apasionamiento: el historicismo, esto es, la creencia en el carácter único e indispensable y, por encima de todo, válido de cada uno de los estadios de desarrollo, de cada una de las fases por las que la humanidad ha ido pasando y habrá de pasar; la creencia en un alma inmaterial, con sus propias leyes inmanentes de desarrollo, modificada por factores externos, aunque sin estar sujetas a una causación de tipo mecánico; la creencia de que el hombre se comprende a sí mismo y a sus propias obras en un sentido diferente y superior al modo como conoce el mundo externo; la idea de que la historia es un estudio humano de una manera en la que la física no lo es; por último, la creencia en que los objetivos de los hombres están guiados por la Providencia, y que su pasado y futuro están estrictamente gobernados por ella; y muchas otras tesis de este estilo que habrían encontrado totalmente repugnantes. En este sentido, Vico era un reaccionario, una figura contrarrevolucionaria opuesta a la corriente más importante de la Ilustración. Con su hostilidad hacia Descartes, Spinoza, Locke y todos aquellos que intentaron aplicar los conceptos y métodos de las ciencias naturales a lo que es humano en las creaciones humanas —lo que le pareció equivalente a hombres deshumanizados— anticipó las posiciones de Hamann, Herder, Burke y el movimiento romántico. «Los oyentes de sus conferencias habrían sido un Francesco de Sanctis, o un George Hegel, o un Barthold Niebuhr, quienes [...] continuarían la renovación [*rinascimento*] de la crítica, la filosofía y la historia que él había empezado»^[167]. Esto da cuenta, hasta cierto punto, del desinterés con el que instintivamente fue recibida su obra por parte de generaciones dominadas por el avance de las ciencias naturales.

X

Ahora bien, existe un sentido diferente y profundo en el que Vico (como Montesquieu) era más empirista que sus adversarios materialistas y

utilitaristas. Pues si bien es verdad que creía que la naturaleza del hombre, sus potencialidades y las leyes que lo gobiernan se las había otorgado el Creador para que pudiera realizar los objetivos elegidos para él, pero no por él, creía también que no podíamos conocer el propósito último del Creador como este lo conoció; y que solo teníamos una posibilidad abierta para descubrir lo que era dicha naturaleza, sus potencialidades y leyes, a saber: la reconstrucción histórica; por ello, debemos prestar un instante de atención a los hechos históricos, a la historia de la vida cotidiana de los hombres y sus actividades sobre la tierra; solo ella revela el modelo que determinó lo que fueron los hombres, habían sido y podrían haber sido, lo que podrían y habrían de ser. A diferencia de Leibniz (a cuya doctrina de la evolución parece, a veces, asemejarse la suya), Vico no dice nada que haga suponer que un intelecto —con suficiente capacidad de penetración— pueda mediante una mera comprensión intuitiva de la estructura (la «esencia») de cualquier alma humana dada, o de cualquier espíritu de la época, deducir *a priori* lo que está destinado a ser o a hacer, y ser capaz así, en principio, de calcular el pasado entero, presente y futuro de todos los hombres, sin recurrir a la prueba empírica; ni defendió, como la mayoría de los juristas del siglo XVII y los *philosophes* del siglo XVIII, que un grupo relativamente simple de leyes psicológicas fuera suficiente para el análisis de los caracteres y actuaciones de los hombres. Vico trabajó desde el supuesto contrario, a saber, que solo el conocimiento empírico de lo que realmente ocurrió, a veces abstruso y peculiar, y un poder imaginativo excepcional que nos conduzca a lo que nos concierne, revela el funcionamiento del «eterno» modelo que conforma las características de los seres humanos: las leyes responsables de los paralelismos y correspondencias entre las estructuras psicológicas y sociales que encontramos entre sociedades e individuos alejados en cualquier lugar y tiempo, raza y actitud; correspondencia en virtud de la cual, olvidando sus diferencias, estas sociedades constituyen, con todo, los peldaños de una enorme y tortuosa escalera con subidas y bajadas. Cada peldaño de esta estructura en espiral o cíclica nos lleva al siguiente de una manera comprensible: pues todos son necesarios para el desarrollo de una y la misma entidad, esto es, la creativa mente humana guiada por la

Providencia. Esta «mente», que para Vico es sinónimo en ocasiones de la mera interacción de los hombres persiguiendo aquello que les resulta necesario y útil, guiada por la Providencia, puede por medio de la memoria, la imaginación y la inteligencia —el nuevo método basado en la concepción de Vico de la Historia— comprender sus propios estadios pasados hacia su única y última, aunque nunca plenamente realizada, meta: la realización de sus capacidades, tal y como fueron tomando forma, a su debido tiempo y en respuesta a las preguntas creadas por la acción de quienes los precedieron, generando cada una actitudes, instituciones, formas de vida, culturas; un entretrejimiento «orgánico» de diversas actividades y estados de la mente, o estados emocionales, físicos y espirituales, religiosos y jurídicos, políticos y económicos, espontáneos y conscientes, estimulados por miedo o interés, amor o lástima, respeto y sentido de lo correcto, por el deseo de orden, de conocimiento, libertad, fama, poder, o placer. La totalidad de estas actividades y estados es la historia de la humanidad.

Por esta razón, condenar una actividad porque choque con nuestra moralidad actual es para Vico un enfoque tan arrogante como superficial. Las religiones salvajes, con todos sus horrores, cumplieron en su momento una función indispensable, a saber: unir (Vico sugiere que la misma palabra «religión» procede de aquí) a una multitud caótica en un grupo disciplinado. Más aún (vuelve sobre esto una y otra vez), muchos actos humanos tienen consecuencias involuntarias de gran utilidad e importancia. Como muchos pensadores antes y después que él, Vico interpreta lo dicho como prueba de la existencia de un propósito supremo escondido a los ojos del hombre, que trasciende los propósitos individuales; la mano oculta de una providencia divina sin la cual no puede ser comprendido el movimiento de la historia, y que se asemeja a la «astucia de la razón» de Hegel^[168]. Son «órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano»^[169]. La legislación, valiéndose «de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición» crea «la milicia, el comercio y la corte, y de ahí la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y a partir de estos tres grandes vicios, que ciertamente destruirían la generación humana sobre la tierra, resulta la felicidad civil»^[170].

Hobbes y Mandeville han mantenido algo parecido a esto, y Helvetius, Adam Smith y Bentham lo mantendrán más tarde. La legislación puede convertir los vicios privados en virtudes públicas, ofreciendo prudentemente la posibilidad de recompensas y castigos a los hombres. Los instintos egoístas pueden ser canalizados mediante la educación y las leyes en acciones públicas positivas. Ahora bien, no es precisamente esto lo que Vico quería dar a entender. Cuando explica cómo la lujuria y el temor conducen al matrimonio y a la familia, o la violencia de los jefes sobre sus subordinados conduce a revueltas, y de esta manera a la formación de las ciudades; cómo la opresión de los plebeyos acaba en su opuesto: las leyes y la libertad; cómo la rebelión del pueblo lleva a la monarquía, mientras la corrupción de los pueblos originada por sus gobernantes lleva a lo opuesto de lo que, en principio, era el objetivo de estos, la llamada conquista desde el exterior hecha por pueblos más fuertes y puros; cómo la decadencia autodestructiva nos conduce a la soledad y al salvajismo^[171], y entonces, por un milagro, resucita el fénix de entre las cenizas y el nuevo ciclo de la historia humana; cuando explica todo eso, lo que Vico pretende exponer es algo más cercano a las ideas de Herder y, con posterioridad a él, de Schelling y Hegel. Piensa, al igual que estos, que existe una tendencia cósmica, finalista, que moldea las pasiones y deseos de los hombres en instituciones y formas de vida social según un modelo comprensible; y que, en consecuencia, esto no puede ser llevado a cabo, como piensan los utilitaristas, mediante el control consciente de hombres expertos e inteligentes que saben cómo canalizar la debilidad humana en algo ventajoso para la humanidad o para sus propios fines egoístas^[172].

La Providencia dispone; el hombre es libre, pero su libertad está seriamente limitada; puede hacer de sus pasiones virtudes, pero solo aquellas virtudes que psicológica y sociológicamente puede concebir en el estadio concreto que ha alcanzado. En este sentido no es libre, puesto que está determinado por el designio cósmico de surgimiento y caída, los *corsi e ricorsi* que no puede controlar. Las culturas no se mantienen aisladas unas respecto de otras; cierta cultura puede influir en otra, pero solo en el grado que permita el peldaño particular de la escalera o ciclo en el que esta se encuentre; una cultura puede ser destrozada por una invasión o cualquier

otro desastre antes de completar su ciclo. La historia *ideale eterna* de los gentiles se completará a sí misma mientras no sufra alguna interferencia: depende de la Providencia, cuyos caminos son, en última instancia, inescrutables. Los hombres no pueden dejar de ser autodestructivos a lo largo de su trayecto; ahora bien, por lo que se refiere al trayecto más largo, Vico parece estar seguro de que la sociedad humana no perecerá totalmente: tomando prestada una frase de Schiller «de las ruinas surgirá nueva vida»^[173]. No se trata del resultado de un acto humano deliberado, sino del trabajo del espíritu humano (mente) obedeciendo a su propia naturaleza esencial, el cual fue creado por un Dios trascendente que lo hizo de esa manera, y lo puso en circunstancias que resultaron comprensibles después del acontecimiento, pero imprevisibles muchas veces con anterioridad. La idea de que el hombre puede escaparse de este círculo, controlar su propio destino, hacer las leyes a su gusto, edificar sobre cimientos indestructibles y ser libre, prudente y racional para siempre —idea de la que están convencidos Condorcet, Saint-Simon, Comte o Marx— es rechazada por Vico.

En este sentido, Vico es, evidentemente, un relativista^[174]; ahora bien, a pesar de ello, y sin intentar reconciliar ambas actitudes, es también un devoto cristiano. Su ortodoxia se manifiesta de diversas maneras. Habla del estado de caída de los hombres, y lo asume claramente en su visión del colapso inevitable de todas las civilizaciones. Admira el trabajo de Grocio, pero dice que no le haría ningún comentario porque había sido escrito por un protestante y un hereje. Evita ciertas referencias al Viejo Testamento; y, en general, se centra exclusivamente en las pruebas antropológicas ofrecidas por los autores clásicos de Grecia y Roma, junto con las fragmentarias —y, a menudo, fantasiosas— historias que entonces eran aceptadas por los historiadores de la Antigüedad acerca de los primitivos escitas, germanos o celtas, así como en informes de los indios de América —quienes aún vivían en la edad de los dioses—, y de los siameses y otras sociedades remotas y paganas. Vico insiste de manera reiterada en que su modelo se refiere solo a las naciones «gentiles», ya que Dios se ha revelado a los judíos directamente a través de sus sagradas escrituras; si ignoraron las verdades morales o espirituales que se les otorgaron, fue desde la

premeditación o la ceguera de los vicios, y no porque no hubieran podido elegir como los gentiles, que no pudieron hacerlo, sino que hubieron de aguardar hasta que la conciencia de la verdad se convirtiera en un hecho desde un punto de vista histórico. Ciertamente, los hombres han hecho por sí mismos su «mundo de naciones»^[175], pero no solo, como dirá Marx posteriormente, «de un único cañamazo»^[176]. Las mentes finitas no inventaron las leyes a las que obedecen, ya que entonces habrían tenido que existir con anterioridad a dichas leyes para poder crearlas; y ¿qué leyes pudieron haber obedecido estas mentes en el curso de la invención de las leyes? La Providencia lo hizo todo, como nunca se cansa de repetir. Aunque, en cualquier caso, su heterodoxia es a menudo, como ya se ha subrayado, igualmente evidente. Su insistencia en los orígenes naturales del lenguaje no es una doctrina cristiana. Ni lo es la teoría cíclica que parece anular el conjunto de la teología judeo-cristiana, en particular por lo que respecta a la culminación de toda la historia en un acontecimiento único: la segunda venida en torno a la cual se mueve toda la creación. Más aún; si bien Vico reduce los *ricorsi* específicamente a los pueblos gentiles, obviamente abarca también las edades cristianas; en este sentido, ¿no establece un paralelismo entre la actitud hacia los santos locales y la que se mantenía con los dioses locales de la Antigüedad?, y ¿acaso no es Dante el Homero de su época? Su ataque a la doctrina de la ley natural de Grocio no fue menos subversivo de lo que hubiera sido si hubiera comentado directamente su versión católica: por ejemplo, la de Santo Tomás y sus predecesores, y la de los tomistas españoles en cuyas doctrinas se fundamentan los principios de Grocio. La *Ciencia Nueva* rechaza, en efecto, la noción de absoluto, de valores eternos; y su historicismo resulta funesto tanto para la teoría cristiana como para cualquier otra teoría de la ley natural. La teoría de la evolución de la humanidad desde los *ferini* —las criaturas bestiales que vagabundeaban por la tierra, al menos después del Diluvio— es, como han subrayado todos los comentaristas, de Epicuro y Lucrecio; y se puede encontrar en Eurípides, Cicerón, Horacio y Diodoro Sículo, y más tarde entre los más destacados naturalistas y ateos del siglo XVIII y épocas posteriores. Con todo, dicha teoría no tenía ningún punto en común con la ortodoxia católica. El ataque del profesor dominico

Francesco Finetti en 1768^[177] estaba perfectamente justificado; y, como recientemente Croce viene a admitir, los intentos de Duni por defender la autoproclamada ortodoxia de Vico no son en modo alguno convincentes. Su editor moderno, Fausto Nicolini, no encuentra dificultad de importancia en distanciarse de la mayoría de los estudiosos modernos (el más erudito e interesante es Franco Amerio) que quisieron incluir a Vico en el grupo de los teóricos católicos ortodoxos^[178].

Aunque Vico insiste en distinguir los *bestioni* de los «*scepmi di Grozio*», los «*abbandonati di Puffendorfio*» y los «*violenti di Obbes*»^[179] no hay una diferencia relevante entre ellos; Vico habla en exceso de estas divergencias, presentándolo como prueba de su piedad y devoción a los preceptos de la Iglesia. Quizás, como defiende Corsano, sentía temor a la Inquisición romana de Nápoles, que, aunque no era tan salvaje como la de España a la que reemplazaba, castigó a algunos de sus amigos librepensadores y condenó a otros al silencio; por ello, Vico, pese a su genuina piedad, tuvo motivos para estar tan aterrado como Descartes lo había estado en 1619 por la terrible suerte de Vanini. Nicolini piensa que tal observación es exagerada, ya que las víctimas de la Inquisición napolitana eran pocas, desconocidas y no se les había quitado la vida. Es probablemente correcta la imagen que da Croce de un necesitado maestro de escuela que hacía tímidamente la genuflexión para librarse de la desgracia o de la censura, angustiado por el deseo de ser considerado un devoto miembro de su Iglesia, incluso aunque sus ideas no estuvieran sospechosamente en conformidad con ella. Vico «*fait d'étonnants efforts pour croire qu'il est encore croyant*», escribió Michelet en 1854^[180], y los ecos de ello parten de la observación de 1831 de que el pensamiento de Vico es «*plus hardie peut-être que l'auteur lui-meme ne l'a soupçonné...* Heureusement, le livre était dédié à Clément XII»^[181]. Más aún, la utilización por parte de Vico de métodos críticos que habían sido aplicados anteriormente por Spinoza y *père Simon*, los padres de la más profunda perspectiva crítica, es claramente evidente. Vico detestaba a Spinoza, pero no por ello se libró de la influencia de su método; lo aplicó exclusivamente a la Antigüedad pagana, pero lo aplicó.

Se pueden encontrar contradicciones psicológicas extrañas. No hay razón, por ejemplo, para pensar que Maquiavelo, quien había ido más lejos y de forma mucho más clara en una dirección anticristiana, no hubiera sido sincero cuando escribió sus cantares de penitencia^[182], o cuando hizo su última confesión ya agonizante. Hobbes también se consideró a sí mismo cristiano. El intento de defender a Vico después de su muerte en una línea averroísta —apoyándose en que sus ideas filosóficas pertenecían a un campo diferente al de sus convicciones religiosas o teológicas; y que, en consecuencia, era imposible una colisión entre ellas— sea o no defendible desde un punto de vista filosófico, no cabe duda de que refleja lo que ha sido verdad en hombres que continuaron fervorosamente ortodoxos en sus propias mentes y desearon apasionadamente continuar siendo miembros leales de sus iglesias, partido o nación, mientras mantenían ideas disidentes. No hay duda de que durante toda la segunda parte de su vida —sus años más creativos—, Vico se mantuvo en estrecho contacto con sacerdotes y monjes, y acudía a ellos por simpatía, para pedir ayuda, consejo, protección... Su aversión al materialismo, al ateísmo, a las ciencias naturales, y su ignorancia respecto de los principales avances científicos de la época son patentes. Era un fiel y ferviente defensor del «espiritualismo» y la religión como tal. De hecho, la piedra angular de su reconstrucción de la vida de los hombres primitivos es la creencia de que la religión, por primitiva e ilusoria que sea, se basta por sí sola para crear y preservar el vínculo social, ella sola humaniza y disciplina al hombre salvaje. Sin la Providencia no hay progreso; puede trabajar a través de las facultades humanas (por tanto, podemos, dentro de ciertos límites, descubrir sus métodos), pero sin el plan divino todavía estaríamos vagabundeando por la «gran selva» del mundo primitivo; la religión por sí sola —avergonzados ante el imponente Dios en el Cielo, un sentimiento de terror implantado por el verdadero Dios— es la primera y más poderosa de las maneras usadas por la Providencia para convertir nuestros vicios en medios para nuestra preservación y perfeccionamiento. El debilitamiento del sentimiento de terror, de piedad y de la autoridad religiosa, anuncia la completa desaparición del tejido social, y nos conduce a ese segundo barbarismo descrito en un pasaje de la *Ciencia nueva* (lo suficientemente singular como

para ser citado más de una vez), cuando los hombres aunque físicamente reunidos en tropel «viven como bestias inhumanas en una suma de soledad de espíritu y de sentimiento, sin que apenas dos puedan ponerse de acuerdo porque cada uno sigue su propio placer o capricho»^[183]. La religión no es para él, como para Comte, o incluso Saint-Simon, simplemente el cemento social cuyo valor reside en su utilidad: es lo que, hace que los hombres sean hombres, y su pérdida les degrada y les deshumaniza. Vico era totalmente heterodoxo; quizás herético, pero incondicionalmente religioso.

Dejando a un lado estas desviaciones y contradicciones, el esquema central de Vico no es oscuro. Nos queda, en esencia, una teoría de la historia fundada sobre una concepción metafísica de la naturaleza de los hombres, que son contemplados como si se condujeran según sus propios propósitos; y queda, junto con esta, una sociología vitalista que puede ser asumida con igual fervor tanto por un ateo como por un cristiano. «Este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres», «por lo cual se pueden y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana»^[184]. Esto es lo que importa. Es su doctrina humanista, ni mecanicista ni determinista, pero tampoco de tipo trascendentalista, lo que hizo que su obra fuera aceptada, menos de un siglo después de su muerte, por los defensores seculares del nacionalismo francés o italiano, quienes no podían apoyarse en una doctrina intransigentemente teocrática y autoritaria como, por ejemplo, la de Bossuet o Maistre (e incluso Burke). Todo ello se explica porque los argumentos de Vico a propósito del dedo de Dios en la historia son, al fin y al cabo, no tanto aseveraciones como ademanes: los propósitos y las fuerzas no son nunca totalmente ni hechos humanos ni dirigidos; y, en particular, algunas de las más beneficiosas, permanentes y universales instituciones humanas no son resultado de las intenciones conscientes de los hombres. Ahora bien, lo que muestra todo esto es que incluso si los hombres crearan en su mayor parte su propia historia, no lo harían por sí solos y no se crearían a ellos mismos. Un ateo tiene libertad para asumir que el coautor de la vida de los hombres es la naturaleza impersonal y, en consecuencia, carente de propósitos e inanimada; cuyas leyes son enteramente descubiertas por las ciencias físicas. Vico habría, sin duda, rechazado esta teoría; es la Providencia la que

moldea nuestras vidas, y es, en consecuencia, presuntuoso para los hombres afirmar que comprenden totalmente sus sentidos; pero son sus instrumentos, los cuales comparten una misma sustancia espiritual, por lo que son capaces de comprender lo que ellos mismos han creado.

La «historia ideal, eterna», las leyes que gobiernan «la historia de cada nación en su surgimiento, desarrollo, madurez, declinar y caída»^[185], parecen estar basadas en un símil polifónico, según el cual cada grupo de instrumentos (cada nación, cada cultura) toca su propia melodía, cuya estructura se corresponde con idénticas, o, al menos, similares melodías tocadas con otras claves, en otros *tempi* y por otros grupos de instrumentos: otras naciones y culturas en diferentes lugares y tiempos^[186]. Las oscuridades y los problemas, pese a ello, no desaparecen. Para Vico los hombres pueden rememorar los ciclos de *sorgimenti*, *progressi*, *stati*, *decadenze e fini*, porque ellos mismos los «han hecho»; en consecuencia, pueden recuperarlos gracias a un esfuerzo imaginativo-intelectual muy poderoso. ¿Cómo puede llevarse a cabo semejante tarea? Los hombres pueden hacerlo porque están en comunión con «una mente eterna ed infinita che penetra tutto e presentisce tutto»^[187], y viven en ella, porque son una parte de un espíritu universal. ¿Dicha tesis autoriza a Croce a hablar de Vico, si no como un panteísta, al menos como un idealista absoluto? Si así fuera, ¿cómo entender entonces su insistencia en un Dios personal, la deidad trascendente del cristianismo católico ortodoxo? ¿O los hombres podemos hacer tal empresa debido a que «este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres» y «por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana»^[188]; y reivindicar, pues, la comprensión basándose en el principio del *verum/factum*, y no en las modificaciones de la mente divina, sería absurdo y blasfemo? Por otra parte, si el criterio de verdad es «haberlo hecho» y nosotros afirmamos conocer nuestro pasado ¿qué queda de la intervención divina? Cuando Vico habla de «nuestra especie humana», «nuestras intenciones», «la mente humana de las naciones», «nuestro pensamiento humano», «nuestro espíritu»^[189], etc; ¿se refiere con tales frases a lo que es común a todas las mentes particulares, o a algún tipo de mente colectiva, como el inconsciente colectivo de Jung aunque con implicaciones

panteístas?, ¿el uso del término *nostro* es meramente metafórico o distributivo?, ¿hacen las gentes sus propias leyes?, ¿son precisamente racionales en tanto que, y gracias a que, lo han creado ellos mismos y lo comprenden, como no podrían comprenderlo de haberles sido impuesto por una Providencia inescrutable?

Vico es un pensador brillante, sugerente y original, pero muy poco claro y coherente. No resisto la tentación de citar nuevamente el celebrado comentario de Bizet sobre Berlioz cuando afirmó que «tenía genio, pero estaba desprovisto de talento»^[190]. La tensión entre el teísmo de Vico y su historicismo humanista, entre su concepción de la astucia de la Providencia y el constante énfasis que pone en la tesis de los trabajos creativos y autotransformantes de los hombres, no está resuelta en la *Ciencia nueva*; referirse a dicha tensión como dialéctica no es más que encubrir el hecho con el uso de un término pomposo. Los estudiosos católicos de Vico descargan la tensión de su pensamiento sobre el primer polo, mientras que Michelet y los filósofos humanistas lo hacen sobre el segundo. Ciertamente, sus más apasionadas palabras parecen evocar la visión humanista. Experimentan (los seres humanos) «un placer divino» al contemplar las grandes ideas cósmicas desarrollándose por sí solas^[191]; es un placer divino porque nosotros contemplamos nuestra propia actividad creativa. «Cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta»^[192]. Y, a propósito de este asunto, en un pasaje curioso y oscuro a la vez que llamativo y característico, añade: «descubrieron las lenguas con su lógica [los fundadores de la humanidad gentil], con la moral cómo se generaron los héroes, con la economía cómo fundaron las familias, y con la política, las ciudades [...] con la física particular del hombre en cierto sentido se generaron a sí mismos»^[193]. Vico no explica qué es lo que realmente quiere decir con la expresión «en cierto sentido». Los hombres son y piensan lo que ellos mismos han hecho, si no individualmente, al menos de manera colectiva. Si la raza humana en su conjunto pudiera expresarse como un hombre, entonces quizás también podría recordarlo todo y comprenderlo todo, y opinar acerca de todo lo que pueda ser opinable. Como los hombres no han creado cada uno individualmente la historia humana en su conjunto, no pueden conocer la

verdad como la conoce el matemático respecto a entes que él ha inventado; pero, dado que la materia de la historia no es una ficción sino que es real, la *Ciencia nueva*, incluso siendo menos traslúcida que las matemáticas, nos cuenta la verdad acerca del mundo real; algo que, sin embargo, no pueden la geometría, la aritmética o el álgebra.

La historia, la mitología, la literatura, el Derecho... están entre los estudios que enseñan a los hombres lo que son y lo que fueron, por qué han de ser lo que son, lo que podrían haber sido, cómo «la naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada, finalmente disoluta»^[194]; qué estadio han alcanzado en este ciclo, en qué peldaño se encuentran de la gran escalera de la historia, y, en consecuencia, cuáles son las trayectorias a seguir más aconsejables. Hegelianismo, marxismo, positivismo comtiano, las teorías católicas de la «palingénesis» y, hasta cierto punto, la psicología social influenciada por Freud y sus discípulos, son intentos de elaborar y aplicar de muy diversas formas la fenomenología de la *Ciencia nueva*, mediante la cual los hombres buscan psicoanalizar su propia infancia y adolescencia y establecer predicciones apoyándose en esta prueba.

Tan abstraído estaba Vico por la novedad y el poder de sus nuevas ideas que no encontró tiempo suficiente para recoger pruebas adecuadas con las que elaborar sus conclusiones. En torno al final del siglo XVII aparecen con enorme profusión relatos de viajeros e informes de pueblos exóticos, que serán utilizados con avidez por Montesquieu y muchos teóricos sociales y morales en el siglo XVIII. Vico los manejó y los mencionó aquí y allá, pero, en general, los utilizó poco. Aquellos cuyas mentes están dominadas por una visión profunda y revolucionaria que ha transformado su manera de percibir el mundo, muchas veces sienten aversión a un examen cuidadoso de los hechos empíricos. El punto de vista de Vico y sus métodos de trabajo eran distintos de los que se utilizaban en las ciencias inductivas; era un filósofo y un jurista, pensó en términos de ideas generales apoyadas ocasionalmente en ejemplos, pero no en términos de declaraciones detalladas mediante hipótesis cuidadosamente contrastadas^[195]. Parecía ajeno al rotundo impacto de las ciencias naturales en la cultura occidental. Quizás esto mismo contribuyó también al olvido en el que su obra se vio

sumida tras su muerte. En una época en la que las ciencias de la naturaleza consiguieron progresos sin ningún parangón, la atrevida afirmación de Vico, vertida en *De antiquissima*, de que la física no puede definir las cosas *ex vero*, mientras que (como más tarde creyó) la Historia se aproxima mucho a ello, así como su radical oposición al atomismo, «epicureísmo» y utilitarismo —a todos los modelos mecanicistas que dominaban el pensamiento social y político de su época— destacan como un monumento (en tiempos adversos) a la originalidad y a la independencia.

XI

Vico no tenía duda de que había descubierto la verdad central de la filosofía de la historia; sin embargo, se consideraba a sí mismo básicamente jurista, y su mayor esfuerzo lo empleó en atacar la aplicación de las falacias de Descartes y Grocio al campo de las Leyes. La doctrina que con más energía atacó fue la defendida por las importantes escuelas iusnaturalistas. Su crítica fundamental, que dirige contra los famosos maestros del siglo XVII, Grocio, Selden y Pufendorf (y, por extensión, también contra los teóricos cristianos medievales, aunque Vico, diplomáticamente, no lo hubiera hecho notar), es que todos ellos asumen una naturaleza humana fija y universal, a partir de cuyas necesidades es posible un único cuerpo de principios de conducta —idénticos en cualquier lugar, para cualquiera y en cualquier tiempo—, que constituyen, en consecuencia, la base estable de todas las leyes humanas al margen de las modificaciones y ajustes concretos que vengan exigidos por los cambios de tiempo y de circunstancias. Para Vico no existe un núcleo estático, ni una esencia inalterable. «La naturaleza de las cosas no es sino su crecimiento [*nascimento*] en cierto tiempo y con ciertas circunstancias»^[196]. La naturaleza es cambio, desarrollo, interrelación de fuerzas que perpetuamente se transforman de forma mutua; únicamente es constante el modelo del fluir, no su sustancia; solo las formas

más generales de las leyes a las que obedece, no su contenido. La verdadera ley natural no es «la ley natural de los filósofos»^[197], no es un conjunto de reglas universales por generales, por escasas o por antiguas que puedan ser, sino la emergencia de nuevas leyes como expresiones, en la esfera social, de cada nueva forma de vida tal y como surge. Así, por ejemplo, la «igualdad civil» no es un principio eterno y universal, latente en las almas de todos los hombres como tales, sino establecido por «... unos pocos que [...] comprendieron las cosas necesarias para la conservación de la sociedad humana»^[198], tal como dice Ulpiano. Sin duda, cada sociedad está gobernada por cierto conjunto de reglas en torno al cual todos sus miembros, o al menos la mayoría, han de estar en abierto acuerdo; ahora bien, no son verdades objetivas a la espera de ser descubiertas por un legislador de talento y «aceptadas» a continuación por los hombres ordinarios y las naciones enteras, abocados a ello por su visión de la realidad; se producen por el hecho de que en un conjunto dado de circunstancias los hombres tienden a creer, expresarse, vivir, pensar y actuar de manera homogénea. El «sentido común», que para Vico viene a significar algo así como la actitud social colectiva «de cada persona o nación regula la vida social y los actos humanos de acuerdo con lo que un grupo o una nación sienten en común»^[199]. Armoniza las diversas leyes de una nación «sin tomar ejemplo unas de otras»^[200]. Este es el concepto de Vico de la verdadera ley natural, la ley natural de las naciones, no de los filósofos^[201]. Existen, sin lugar a dudas, costumbres que todos los hombres tienen en común, como por ejemplo ciertas formas religiosas, ciertas fórmulas de matrimonio, ciertos ritos de enterramiento... Estas costumbres, afirma Vico, se pueden encontrar en cualquier sociedad. Ahora bien, evidentemente no piensa que ello constituya la base suficiente para hablar de una ley universal estática, puesto que dichas formas varían profundamente de un pueblo a otro, de una a otra época. Es imposible abstraer lo que es común a todas las fases de un proceso de cambio continuo y dinámico, como es imposible abstraer lo que es común a todas las formas, a todos los colores, a todos los rostros o vidas humanas, y enunciar lo que es la forma o el rostro o la vida humana básicos o naturales,

etc. Por ello, es inútil intentar abstraer las creencias comunes inalterables y llamarlas «ley natural».

¿Qué es entonces la ley natural de las naciones, *ius naturale gentium*? Vico explica de una forma muy significativa que, si por «naturaleza» entendemos la monótona repetición de causas y efectos, es esto precisamente lo que los hombres logran resistir y trascender. Cada generación de una especie no aprende nada nuevo, sino que hace únicamente, una y otra vez, lo que sus antecesores han hecho con anterioridad, eternamente. Esta es la «naturaleza» mecánica de la que los hombres pueden liberarse por sí mismos, a la que deben dar la espalda. *Naturale* (derivado del término *nascimento*) significa para los hombres no algo fijado «desarrollándose en la sociedad» y *gentium* significa que es generado por las mismas sociedades de seres humanos (cada generación preparando a la siguiente a partir de la precedente), no por una élite de sabios que lo imponen desde arriba, o que hablan en nombre de un orden objetivo —«*ipsis rebus dictantibus*» («las cosas hablando por sí mismas»)^[202], como los antiguos teóricos gustaban de decir—. Cada sociedad tiene su propia «ley civil» en función del propio estadio cultural en el que se halla. Pero las naciones en su fase «poética» o «heroica», incapaces todavía de ideas generales, imposibilitadas para concebir su lenta evolución, tienden a plasmar el sentido de su propio pasado en el mito —Dios o los legisladores legendarios quienes les dan todas sus leyes en un gran acto creativo: Licurgo, Dracón, Salón, etc., los grandes fundadores y padres de sus pueblos, símbolos de una sociedad entera. Ahora bien, para enfrentarse con un mito tal y como realmente es, resulta necesario penetrar en la verdad que hay detrás de él^[203]. Las leyes son la expresión de una respuesta gradual y colectiva por parte de una sociedad en su conjunto. Así también, la poesía antigua (el ejemplo más importante para Vico son los poemas homéricos) constituye el mayor «tesoro»^[204] de las leyes y costumbres de los griegos, de su visión de la vida; en dichos poemas la nación helénica, cualquiera que sea el origen que se les atribuya, supo reconocer la encarnación de sus valores tradicionales, cuyas razones históricas no pudieron conocer teniendo como tenían todavía escasa autoconciencia; y dado que solo Dios es omnisciente, nunca podrán ser conocidas del todo.

Dicha sabiduría tradicional tiende a ser cuestionada como desarrollo autoconsciente y autocrítico. Así, los plebeyos aceptan su humilde estatus en la medida en que no cuestionan sus bases metafísicas, esto es, la inferioridad objetiva de su naturaleza frente a la «superior» de los patricios. Una vez que la razón crítica les lleva a interrogarse acerca de este dogma, primero lo cuestionan y finalmente lo rechazan, y se abre paso a la rebelión; esta, a su vez, aparece simbolizada en el mito romano de la *Secessio* y por la institución del *Tribunado*. Los mitos son relevados por la metáfora, y esta por el uso convencional del lenguaje que coincide con la filosofía, la democracia, el creciente uso de la prosa y el desarrollo de la autoconciencia, junto con la artificialidad de la poesía como un deliberado ejercicio estético. Del mismo modo la ley natural y la ley positiva dejan de ser expresadas en un «serio poema»^[205] de la antigua jurisprudencia romana. La mejor manera que tenemos de rastrear la evolución de la ley (y de la historia completa del progreso de la humanidad) es utilizando la filología, atendiendo a la transformación que experimenta el lenguaje en que se expresan los sucesivos códigos legales.

La valentía intelectual de Vico —incluso suponiendo que esta fuera la única valentía que tuvo— fue enorme. Era una empresa muy temeraria atacar la antigua concepción de la ley natural entendida como universal, absoluta y objetiva; un conjunto de verdades eternas a cuya luz Europa había vivido durante dos milenios. Era especialmente temerario hacer tal cosa en el siglo de los grandes juristas, los cuales habían manifestado que estas leyes eran tan ciertas como las de las matemáticas, y no podrían ser alteradas ni siquiera por Dios mismo; y lo era también la sustitución de esta concepción por otra según la cual la ley natural se presenta como un conjunto de reglas que cubren por completo la amplia variedad de experiencia social, organizadas no por su deducibilidad de un único conjunto de axiomas eternos, sino por su relación con las categorías fundamentales —probablemente no inmutables por completo— por medio de las cuales piensan y actúan, de hecho, los seres humanos. Lo correcto y lo incorrecto, la propiedad y la justicia, la igualdad y la libertad, las relaciones entre el amo y el siervo, la autoridad y el castigo, son nociones que van evolucionando en cada una de las fases sucesivas, entre las que

habrá un cierto parecido familiar; de la misma manera que en una exposición de retratos de los antepasados de la sociedad moderna carece de sentido intentar sustraer todas las diferencias para descubrir un núcleo central —la familia originaria, por así decirlo— y declarar que este rostro sin rasgos distintivos es el rostro eterno de la humanidad.

XII

Allí donde los iusnaturalistas son abstractos, Vico es concreto; donde ellos construyen ficciones —el hombre natural o el estado de naturaleza—, Vico permanece firmemente comprometido con lo que llamó la historia, una historia que pudo no haber sido exactamente así, pero que estaba conectada con el tiempo por los cuatro costados. Donde distinguían lo moral de lo político, Vico lo contempló como un proceso orgánico evolutivo en conexión con cualquiera de las demás autoexpresiones de los seres humanos en sociedad. Donde los iusnaturalistas eran individualistas, optó por la naturaleza social del hombre, en el sentido de que pensaba que la mayoría de las actividades humanas no serían inteligibles si se intentaban describir como actos de solitarios Robinson Crusoes. Para Vico los hombres actuaron como lo hicieron por su calidad de miembros de grupos sociales; y su sentido de la relación que ello implica fue tan básico y tan decisivo como su deseo de comer, buscar cobijo o procrear, así como su lujuria y su sentido de humillación, su búsqueda de la autoridad y de la verdad, y cada cosa que hace que los hombres sean lo que son. Donde los iusnaturalistas eran exactos, claros, formalistas, racionalistas y utilitaristas, Vico se presentaba como religioso, confuso, intuitivo, desordenado y completamente oscuro.

Su teoría de la verdad y de la certeza es igualmente *sui generis*^[206]. Atacó el modelo matemático de Descartes por haberse desentendido de la más rica e importante parte de la experiencia humana, todas aquellas cosas

que no están bajo el dominio de las ciencias naturales: la vida cotidiana, la historia, las leyes humanas, las instituciones y los modos de autoexpresión humana. Doscientos años antes de nuestra época, concibió las matemáticas como una invención de ficciones, como un arte o un juego del tipo del ajedrez, no como un procedimiento descriptivo o un sistema de tautologías. Consideró la estética, que llamó «poética», estrechamente ligada a una actividad básica de los hombres que no pretende ofrecer placer o embellecer las verdades^[207], sino que expresa una visión del mundo, una actividad que puede ser estudiada a un mismo nivel que el Derecho o la política. Vio que la lengua y la mitología, como libre creación del espíritu humano, ofrecen datos más seguros para la historia humana que las manifestaciones conscientes. Y tampoco concibió la historia misma como casi todos sus contemporáneos y como la habían concebido durante dos milenios a partir de Herodoto: bien como «enseñanza de la filosofía mediante ejemplos»^[208], como un recital de glorias pasadas, como el descubrimiento de causas y efectos mecánicos y recurrentes de lo que realmente sucedió en momentos concretos, como una forma de rendir justicia a los muertos, o de ofrecer entretenimiento; la entendió como la historia y explicación de los estadios sucesivos de la organización social y de la conciencia. Expuso la incapacidad del utilitarismo adelantándose a Kant, y de la visión atomística de la sociedad antes que Rousseau y Hegel. Distinguió los cánones de certeza y juicio de los de validez y verdad demostrable, el descubrimiento de la invención, la fabricación de las copias, la naturaleza de los principios, reglas y leyes de las proposiciones, las categorías de cognición de las de la voluntad; y anticipó ideas desarrolladas en el siglo XIX, y todavía más durante el siglo XX, por filósofos morales y sociales. Es el auténtico fundador de la escuela histórica alemana por lo que respecta a su rechazo de la ley natural y al hincapié que hace en la plasticidad humana y la interpretación de todos los aspectos de la vida social. Precedió a Hegel y a los psicólogos sociales en cuanto a la tesis de que la dirección de una sociedad puede ser muy diferente de la suma de las intenciones conscientes de sus miembros; de tal modo que se puede hablar de una sociedad en busca de tal o cual meta, incluso si sus miembros o la mayoría de ellos persiguen conscientemente como individuos otra cosa diferente. Captó, antes que

Hamann o Schelling, Nietzsche o Durkheim o los fundadores del psicoanálisis, el papel formativo desempeñado por los mitos, los cuales eran para él imágenes arquetípicas y estructuras simbólicas. De ser alguien el creador del enorme campo que comprende los estudios comparativos de la mitología, la antropología, la arqueología histórica y la filología, así como la lingüística, la crítica histórica de las artes y todo lo que tiene que ver con la historia misma entendida como el desarrollo de culturas, este sería Vico. Habló antes que Saint-Simon del papel histórico central desempeñado por la lucha de clases; su doctrina del nuevo barbarismo que debe suceder a la civilización anticipa la tesis al respecto de Herzen y Sorel; su noción de los valores heroicos presagia la teoría de Nietzsche. Por encima de todo, trazó la frontera, sobre la que se discute desde entonces, entre las ciencias naturales y las humanas —entre la *Naturwissenschaft* y la *Geisteswissenschaft*—; las primeras procederían por hipótesis y confirmación, inductiva y deductivamente, argumentando por y a partir de generalizaciones y modelos ideales derivados de las uniformidades de las copresencias y sucesiones de fenómenos; las segundas pretenden describir la experiencia humana tan concretamente como sea posible, y, en consecuencia, poner el acento en la variedad, las diferencias, cambios, motivos y propósitos: en la individualidad más que en la uniformidad, o en la indiferencia respecto al tiempo o en los inalterables modelos repetitivos. Fue, por ello, el primer pensador moderno que captó las principales diferencias entre el análisis científico y el histórico —la radiografía y el retrato—. Diferencias entre el método que consiste en percibir y abstraer lo que es idéntico o similar en un extenso número de casos diferentes, de cara a establecer ciertas leyes o modelos de cuya aplicación al futuro o a un pasado desconocido pueda obtenerse nuevo conocimiento, y el método cuya tarea radica no en descubrir el núcleo común entre casos diferentes, sino, por el contrario, en captar el carácter individual que hace que cada acción, evento, persona, sociedad, escuela de arte, obra literaria... sea único; y lo hace ubicando a los seres humanos, de los que se ocupa en su propia época, ambiente, contexto moral, intelectual, histórico y social por medio y por referencia a modelos, si bien más refinados, no necesariamente diferentes, en principio, de los usados por los hombres en los procesos normales de

vida en sus relaciones con otros hombres. Consideró buenos historiadores solo a aquellos que presentan los hechos en toda su concreción individual, y no a los que abundan en generalizaciones, como tienden a hacer los filósofos. Dicha tesis aparece, en cierto modo, en los escritos de Bacon, pero Vico la desarrolla de manera más completa^[209]. Fue el primer pensador en preguntarse a sí mismo acerca de la posibilidad —que niega— de adaptar los métodos de la historia (y la vida) a los de las ciencias naturales, y viceversa. La controversia acerca de esta cuestión está tal vez más viva en nuestra época que en su propio tiempo.

XIII

¿Leyó alguien a Vico?, ¿lo lee alguien actualmente? Eminentes *dilettanti* como el abad Conti y el conde Porcía en Venecia, quienes le solicitaron su autobiografía (entonces un género relativamente nuevo que carecía de nombre moderno)^[210], comprendieron que era algo más que un reconocido erudito local. Su mecenas, el cardenal Corsini, no se olvidó totalmente de él cuando fue elegido papa. Con todo, por regla general, no fue tenido en consideración. Era admirado, en el mejor de los casos, como un excéntrico escritor con chispas de talento, pero de interés únicamente para especialistas. Conti recomendó su *Ciencia nueva* a Montesquieu cuando este visitó Venecia; sin embargo, a pesar de la afirmación de Croce en sentido contrario, no existe prueba alguna de que Montesquieu la haya leído, ni siquiera de que la hubiera adquirido para su biblioteca^[211]. El reconocimiento de Vico, a pesar del aliento que recibe de Leclerc, permaneció constreñido durante mucho tiempo a Nápoles, donde aparecía como un excelente profesor local, amigo de Gravina y Muratori, de interés para estudiantes de erudición italiana. Después de su muerte, algunas partes de su obra fueron sacadas a la luz pública en fechas diferentes por Pagano, Cesarotti, Genovesi y Galiani. El abad Galiani, sobrino de uno de los

mecenas eclesiásticos de Vico, que fue un brillante y original orador y escritor, diplomático, economista, y amigo y aliado de Holbach y Helvétius, pensó, al parecer, que no podía ofrecer a su singular patriota honor mayor que presentarlo como un precursor de Montesquieu. «Vico», dijo, «era suficientemente audaz como para intentar vadear el oscuro río de la metafísica»; pereció ahogado, pero dejó un puente para pensadores más afortunados que quisieran cruzarlo después de él^[212].

En 1787, el jurista napolitano Filangieri da una copia de la *Ciencia nueva* a Goethe, quien le echa una ojeada y la envía a Jacobi. Goethe escribiría más tarde:

[Filangieri] me dio a conocer el trabajo de un escritor anterior, cuya profunda sabiduría ha de resultar muy refrescante y edificante para todos los italianos de esta generación que sean amigos de la justicia. Su nombre es Giambattista Vico, y le consideran superior a Montesquieu. Tras una lectura rápida del libro, que se me había entregado como si se tratara de un texto sagrado, me parece que contiene visiones sibilinas de lo Bueno y de lo Justo que serán o podrían ser verdaderas en el futuro; profecías basadas en un estudio exhaustivo de la vida y de la tradición. Es una suerte para un pueblo tener un patriarca espiritual [*Ältervater*]: cualquier día Hamann se convertirá en una biblia parecida para los germanos^[213].

Como cualquiera que tenga el mínimo conocimiento de las doctrinas de la *Ciencia nueva* puede advertir, las anotaciones de Goethe guardan poca relación con el texto. Evidentemente no se preocupó de leer la «sibilina» obra^[214]. En cualquier caso, no parece diferenciarse mucho en este sentido de otros alemanes cuyo conocimiento de la obra de Vico es normalmente relatado por sus discípulos. J. G. Hamann (el *Ältervater* al que Goethe hace referencia) quien, según parece, había pedido el libro en 1777 con la ilusión de que trataría de los nuevos economistas —pues ¿qué otra ciencia nueva iba a haber?—, en una carta a su joven amigo Herder, dijo que la introducción a la *Ciencia nueva* le pareció una «explicación muy detallada del frontispicio alegórico, donde la metafísica y la estatua de Homero son las principales figuras, el resto son jeroglíficos»^[215]. Veinte años más tarde, Herder leyó la *Ciencia nueva*, y después de comparar a Vico con Bacon, Harrington, Milton, Sidney, Locke, Ferguson, [Adam] Smith y Millar, decidieron que Vico «estaba buscando los principios comunes [*gemeinschaftliche Grundsätze*] de la física, la ética, el derecho, el derecho

de las naciones... los principios de la humanidad de naciones (*dell'umanità delle nazioni*), que encontró en la Providencia y en la sabiduría»^[216]. Representa, ciertamente, un avance respecto de Goethe, pero aún muy modesto.

Pero los paralelismos con las ideas de Herder son muy sorprendentes; de hecho, es difícil creer que Herder, en alguna ocasión, no haya repetido conscientemente tesis de Vico. En cualquier caso, no se tiene noticia de que Herder haya visto la *Ciencia nueva* con anterioridad a 1797, bastante después de que sus ideas más originales hubieran sido dadas a conocer. Incluso si Hamann le hubiera comentado algo acerca de Vico veinte años antes (de lo que no hay prueba, al menos que sepamos), ello también, ya para empezar, habría tenido lugar unos años más tarde de la publicación de sus visiones más viquianas. Jacobi leyó el libro, cinco años más tarde de haberlo recibido de parte de Goethe, y tanto él como Baader pensaron que anticipaba el método trascendental kantiano; juicio que nos dice más sobre una interpretación historicista de Kant, que a propósito de las ideas centrales comunes a él y a Vico. Al famoso estudioso clásico F. A. Wolf, cuya revolucionaria «disolución» de Homero en una sucesión de múltiples narradores había sido publicada en 1795, le llama la atención diez años más tarde el hecho de que Vico hubiera formulado una hipótesis similar casi un siglo antes. Ello le desagradaba sobremanera; y en 1807 mencionó la teoría de Vico de manera casual y malhumorada, en un intento de minimizar el hecho de su existencia. Ni el célebre Nieburh recibió bien la sugerencia de que su estudio sobre la historia de Roma, que marcó un hito, podía ser encontrado de una manera desarrollada y articulada en las páginas de la obra de un olvidado jurista italiano, bien cuando Orelli, de manera poco diplomática, así se lo sugirió, o cuando algunos años más tarde, el poeta Leopardi (así nos lo ha transmitido Ranieri) lo reiteró, de forma más bien espontánea, sacándolo a colación ante él en Roma en 1816.

Savigny, la gran figura de la escuela histórica de jurisprudencia, fue algo más generoso, incluso cuando creyó necesario defender a su importante compatriota y amigo de sospecha de plagio:

Vico, con su profundo talento [escribió], se hallaba alejado de sus contemporáneos, era un extranjero en su propia ciudad, olvidado o ridiculizado, a pesar de que

actualmente se pretenda presentarlo como patrimonio nacional. En tales circunstancias desfavorables su espíritu no pudo llegar a una plena realización. Es verdad que pueden encontrarse en su obra pensamientos dispersos sobre la historia de Roma semejantes a los de Niebuhr. Pero estas ideas son como *flashes* de luz en una noche oscura, que hacen que el viajero acabe extraviándose en vez de conducirlo a su meta. Nadie podría beneficiarse de dichos pensamientos si no hubiera encontrado previamente la verdad en su propio camino. Niebuhr, en particular, aprendió a conocerle tarde y a través de otros^[217].

La fortuna empieza a sonreír a Vico cuando el patriota napolitano Vincenzo Cuoco, tratando de defender la revolución liberal de 1799, que había tenido lugar en su ciudad natal con la invasión francesa, acudió a Vico como fuente original de antijacobinismo, de los cambios graduales y del nacionalismo moderado, y lo utilizó como texto para sus propias homilías dirigidas a los franceses sobre la dificultad de trasvasar instituciones de una sociedad a otra, por cuanto que cada una obedece a sus propias leyes «orgánicas» específicas. La propaganda de Cuoco tuvo un fecundo éxito: Chateaubriand, Joseph de Maistre, Ballanche y otros escritores contrarrevolucionarios vieron, como era de esperar, en la figura de Vico a una suerte de Burke italiano. Sesenta años después de su muerte, Vico fue resucitado y celebrado por los propagandistas de la Restauración como el principal eslabón de la gran cadena de pensamiento político secular que empezó con Marsilio y Maquiavelo. Gioberti y Manzoni extendieron su fama fuera. Gianelli escribió sobre él de manera muy inteligente, pero no fue leído^[218]. Lomonaco, Salfi y Patri consiguieron cierto reconocimiento de Vico en Francia, y Pietro de Angelis persuadió al devorador de libros y divulgador filosófico, Victor Cousin, de su importancia. Cousin remitió a de Angelis a su colega el historiador Jules Michelet, quien se dio cuenta, era el primero que lo hacía, de que había descubierto la obra de un genio. Estaba extraordinariamente ilusionado con la *Ciencia nueva*, y se sintió —escribió en 1824— como Dante cuando fue guiado por Virgilio al mundo sobrenatural: «1824. Vico. Esfuerzo, tinieblas infernales, grandiosidad, la rama dorada»^[219]. Declaró que Vico había transformado totalmente sus ideas, pues era la primera vez que comprendía que la Historia era el estudio de la autocreación espiritual de los pueblos en la interminable lucha de los hombres contra la naturaleza. Michelet se convirtió durante toda su vida en

un ferviente y eficaz apóstol de Vico en los círculos artísticos e intelectuales de París. Su traducción abreviada de la *Ciencia nueva*, adornada con detalles románticos, pero de muy agradable lectura, apareció en París en 1827, y una traducción de textos seleccionados de Vico en 1835. Indujo a su amigo Edgar Quinet, quien en ese momento estaba preparando una traducción al francés de Herder, a que leyera también a Vico. Una versión francesa más pesada, pero algo más cuidada, apareció bajo el nombre de la famosa princesa Belgiojoso diez años después. Podría ser perfectamente obra de Quinet.

Michelet fue el auténtico descubridor de Vico, y el único hombre de talento entre sus discípulos. En 1869 llegó incluso a escribir: «yo no tengo otro maestro que Vico. Su principio de la fuerza viva, *de la humanidad creándose a sí misma*, marcaron tanto mi obra como mis enseñanzas»^[220]. Su ardiente defensa formó una nueva imagen de Vico como precursor del romanticismo y del nacionalismo humanista, y, durante algún tiempo, su nombre gozó de celebridad en París y sus círculos intelectuales: Balzac y Flaubert, por ejemplo, le mencionaron como un famoso pensador. El torrente de elocuencia de Michelet borró las estimaciones, más discretas, hechas sobre Vico por escritores franceses anteriores como Chastellux, Degérando y Fauriel:

En el vasto sistema del fundador de la filosofía de la historia, existen ya, al menos como germen, todos los trabajos de los investigadores modernos. Como Wolf, dijo que la *Ilíada* era la obra de un pueblo, su obra aprendida y última expresión, después de muchos siglos de inspiración poética. Como Creuzer y Gorres, interpretó las figuras divina y heroica de la historia primitiva como ideas y símbolos. Antes que Montesquieu y Gans mostró cómo el Derecho brota de las costumbres de un pueblo y representa plenamente cada estadio de su historia. Lo que Niebuhr llegó a descubrir tras una amplia investigación, fue adivinado por Vico; reconstruyó la Roma patricia e hizo que sus *curiae* y *gentes* vivieran de nuevo. Ciertamente si Pitágoras decía que en una vida anterior se había batido ante los muros de Troya, estos ilustres alemanes pudieron haber recordado que todos ellos habían vivido anteriormente en Vico. El pequeño pandemonio de la *Ciencia nueva* contiene ya a todos los gigantes de la crítica, sin que por ello agoten su espacio^[221].

A pesar de esto y de la admiración igualmente firme, aunque más fría, de Comte, el interés por Vico declinó; el libro, incluso en versión de

Michelet, no continuó siendo leído. Taine puso algún interés en él, pero no sirvió de mucho. Vico se mantuvo como un nombre de las más voluminosas historias de la filosofía.

En Inglaterra su fama se difundió gracias a los exiliados italianos; los más importantes de ellos, Ugo Foscolo y Mazzini, fueron sus devotos admiradores. Coleridge le citó con entusiasmo en 1816. Pero, a pesar del interés que mostraron por él F. D. Maurice y Thomas Arnold (quien le comprendió y le rindió un inmenso tributo), a pesar del hecho de que tuviera asegurado un sitio junto a Herder en el calendario positivista y que fuera debidamente reconocido por Bridges y Grote y los comteanos ingleses, a pesar de la admirable monografía victoriana de Roberto Flint, su influencia siguió siendo insignificante. Era presentado como el fundador de la filosofía de la historia, pero como otros intelectuales pioneros, permaneció en Inglaterra como una figura de interés solo para especialistas.

En Alemania se le tomaba un poco más en serio: la *Ciencia nueva* fue traducida en 1822 y editada en 1854. El hegeliano radical Eduard Gans le mencionó en 1837 como uno de los precursores de Hegel. Marx lo recomendó a Lasalle y lo presentó como el padre de la historia de la tecnología humana. Una monografía alemana —notablemente inferior al libro de Flint— apareció en 1881. Windelband y diversos pensadores representativos de otras escuelas filosóficas apenas mostraron interés por él. Fue con el minucioso trabajo de edición que Fausto Nicolini lleva a cabo en la ciudad natal de Vico, que se inició gracias al estímulo que supuso la apasionada y brillante monografía de su compatriota Benedetto Croce y el interés que esta suscitó en Inglaterra y especialmente en América^[222] cuando resurgió el interés por él. En cualquier caso, las enormes dificultades originadas por la desordenada selva del pensamiento y por el estilo de Vico no han disminuido con el paso del tiempo. Gentile y Collingwood desarrollaron sus doctrinas. Pareto y Georges Sorel, Joyce y Yeats, y Edmund Wilson reconocieron el talento de Vico. Pero esto no supuso cambio alguno. Es constantemente redescubierto y constantemente dejado de lado. Continúa siendo de muy difícil lectura y continúa sin ser leído.

XIV

Existe un riesgo en particular que radica en el hecho de que aquellos que son tenidos por admiradores de pensadores brillantes y profundos a la vez que inexactos y oscuros, leen en los textos de estos mucho más de lo que en realidad dicen, situándolos inconscientemente en la dirección de sus propios pensamientos. Michelet tomó de Vico aquello que necesitó para su propia visión de la historia, pero hay más de sí mismo que de Vico en su grandiosa versión. Si Flint no puede ser acusado de imponer a Vico su propia personalidad, fue únicamente porque no tuvo personalidad filosófica que imponer. Entre sus discípulos modernos ni Croce ni Collingwood se resistieron, o desearon resistirse, a dicha tentación. En el caso de Croce, no solamente su libro sobre Vico, sino buena parte de su propia filosofía es un desarrollo de la filosofía viquiana en una dirección hegeliana; una dirección que el propio Vico habría tenido dificultades para comprender. Croce pagó su deuda a Vico casi demasiado generosamente: introdujo en el pensamiento de Vico más de lo que se podría extraer de él. Las auténticas características de Vico son, en ocasiones, anuladas debido a su metamorfosis en Croce; algo que se produce inevitablemente con cualquier pensador original. Construyó un noble monumento a Vico, pero a costa de transformarlo en un idealista absoluto. Sorel (y posiblemente Trotsky y Gramsci) lo vieron como un protomarxista. Ha sido presentado como un pragmatista, un apologista católico, un patriota napolitano, un precursor del fascismo, un existencialista, etc. Gentile llevó la doctrina de Vico a extremos extravagantes, inteligibles solo a la luz de los vuelos especulativos del neohegelianismo tardío. Collingwood, el discípulo inglés de mayor talento, hace derivar de Vico, y quizás se deba a él únicamente, su provechosa noción de las «presuposiciones absolutas» de cada cultura^[223]; con dicha expresión hace referencia a aquellas categorías y conceptos básicos de una época o cultura que determinan la forma de su actividad mental y la manera de resolver sus problemas y que es específicamente diferente de la adoptada por cualquier otra cultura. Pero cuando Collingwood añade a esta teoría aquella otra, mucho más cuestionable, de la

capacidad para autotransportarnos a la mente de personas o períodos alejados históricamente del nuestro, va mucho más allá que su maestro; se trataría de un viaje trascendental e intemporal que cruza la barrera del tiempo, culminando en el acto metafísico de penetración en la mente de Julio César o, pongamos por caso, el movimiento puritano o el resurgimiento gótico. Vico habla de la necesidad de hacer el enorme esfuerzo de intentar ajustar la propia visión de uno al mundo arcaico —la necesidad de contemplar de parte a parte y en profundidad un espectáculo que no nos resulta familiar—, pero esto es muy diferente del acto cuasimístico de autoidentificación literal con otra mente y otra época; acto que, evidentemente, Collingwood se siente por completo capaz de llevar a cabo.

Pudiera ser que, al encontrar en Vico pensamientos que no aparecerán plenamente articulados antes del siglo XIX y XX, también yo sea culpable de cometer exactamente el mismo fallo, aunque me resulta difícil persuadirme de que esto sea así. Las anticipaciones prematuras de las ideas de una época en otra anterior ocurren raramente, pero a veces ocurren. La existencia de un filósofo cuyas ideas más originales son malinterpretadas e ignoradas por sus contemporáneos, no es un simple mito romántico. En el apogeo del desarrollo de la ciencia, los poco convincentes y débiles defensores de la vieja escolástica fueron finalmente derrotados por la nueva Ilustración. Vico predicó distinciones que no resultaban muy comprensibles para ninguno de los dos bandos. Distinguió entre, por un lado, la observación, la medición, el razonamiento deductivo, la construcción de modelos ideales, de entidades ficticias y su aplicación a los principios opacos del mundo real —el conocimiento «externo» sistematizado por las ciencias naturales— y, por otro, la percepción de las relaciones de elementos en modelos hechos por el hombre para cualquier otro hombre y para los grupos a los que pertenece: desde los medios a los fines, desde los propósitos y actitudes de los individuos a las actividades de los grupos y generaciones. Por encima de todo, arrojó luz sobre el significado de una ancha variedad de gestos, palabras, actos, ceremonias, reglas que son la expresión de uno y el mismo estilo, característicos de una clase, nación, época o civilización. Más aún, identificó en qué consiste comprender esto, percibirlo, y rastrearlo en

detalle con la ayuda de los métodos científicos de erudición, así como el modo en que tal autoinvestigación humana afecta necesariamente a las creencias fundamentales de uno. En el transcurso de su explicación al respecto, Vico distinguió las diferencias cualitativas de las cuantitativas, las de matiz de las mensurables y, sobre todo, entre el conocimiento de los factores involucrados en el constante desarrollo en el tiempo de personas, grupos, instituciones, etc., y el conocimiento de las uniformidades causales y repetitivas de coexistencia o de sucesión. De hecho, discriminó entre, por una parte, el significado que tiene el término comprensión, de suerte que un investigador puede decir que comprende un texto cuando, por ejemplo, lo enmienda con éxito, o también un hombre puede comprender a un amigo, o un ambiente político, en un sentido que no permite análisis precisos, y en conexión con habilidades que pueden ser adquiridas y depuradas, que hacen uso de reglas y leyes pero que no pueden ser sistematizadas ni enseñadas a la persona que es competente pero que carece de sensibilidad o de talento; y, por otra, las técnicas en los procedimientos inductivos, experimentales o deductivos, algo que puede ser comunicado y mostrado a cualquier sujeto racional. No categorizó, como hizo Dilthey, este contraste, pero lo utilizó al comparar el conocimiento del hombre con el conocimiento de los objetos. Pensó que un hombre podía comprenderse a sí mismo y, por ello, podría comprender a otros hombres, y, en consecuencia, en qué estadio estaban, cómo contemplaban el mundo, o cómo se sintieron respecto a sí mismos y a otros; y por qué no podían comprender cosas, plantas o animales, de los que únicamente podían percibir su comportamiento. Fundamentalmente, tenía una noción acerca de cómo estaban mezclados elementos diversos en la existencia social —el modelo que Burke y Herder, Schelling y Hegel, Tocqueville y Burckhardt, Dilthey y Max Weber intentaron adoptar—, una capacidad para percibir cómo en la historia el azar interactúa con propósitos y motivos conscientes para producir consecuencias no intencionadas; una capacidad cuasiestética de discriminación, integración y asociación mucho más necesaria para historiadores, críticos y novelistas que la capacidad de abstracción, generalización y disociación de ideas, indispensable para los descubrimientos prototípicos de las ciencias naturales. El descubrimiento y la proclamación de esta gran línea divisoria fue considerado por los

estudiosos y comentaristas de Vico durante los últimos cien años como su mayor logro.

Sin duda Vico exageró. Los pioneros tienden a hacer esto en los momentos de entusiasmo creativo; particularmente cuando, como Vico, son autodidactas durante mucho tiempo y viven en mundos privados contruidos por ellos mismos. Más aún, pocas verdades han conseguido ni siquiera abrirse camino contra la resistencia de las ideas establecidas, salvo aquellas que eran exageradas. Platón, los estoicos, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, etc., todos radicalizaron su doctrina, y no hubieran podido obtener audiencia si no lo hubieran hecho. Vico se embarca en esta empresa (ni siquiera es la figura más importante que toma tales derroteros), pues sus ideas son las de un hombre de un talento original. Bien pudo haberse engañado pensando que era claro. Sus cuatro héroes intelectuales: Platón y Tácito, Bacon y Grocio, tuvieron este envidiable don. Vico no lo tuvo, y sus ideas permanecieron con mucha frecuencia tormentosamente oscuras y no inventó, como supuso, una nueva ciencia basada en el descubrimiento de los ineludibles ciclos de la vida de las sociedades; esta idea, que demostró ser una quimera, también la tuvieron otros pensadores creativos antes y después que él. Como Colón, como sus propios *orribili bestioni*, cuyos deseos le llevaron a consecuencias que no buscaba, descubrió un país desconocido: el estudio del pasado humano como una forma de autocomprensión colectiva.

Podría ser, como ocurre a propósito de otros pensadores genuinos, que en el futuro consideren nuestro juicio excesivamente limitado por la experiencia de nuestra propia época, y (como James Joyce, cuyas últimas obras están llenas de alusiones a Vico), elijan otros aspectos de sus escritos para ofrecerlos a la atención de los estudiosos de las ideas.

La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes

I

Una de las tesis centrales de la *Ciencia nueva*, que se puede retrotraer a *De nostri* de 1708 y a *De antiquissima* de 1710, es la distinción entre verdad y certeza, *verum* y *certum*. Ni siquiera en estas obras, ni en ninguna otra, formula Vico esta distinción tan radical con total claridad. A menudo, también en sus escritos las múltiples ideas nuevas y todavía poco formadas están simultánea y febrilmente en lucha para poder expresarse, con un lenguaje penosamente adaptado para este propósito. Este torrente de intuiciones claras y confusas, recreaciones de especialista en el mundo antiguo, y desviaciones constantes, otorgan a su estilo, especialmente en la *Ciencia nueva*, una fuerza entusiástica, a veces volcánica, pero no contribuyen a que se consiga una exposición clara. Con todo, surge una nueva e impresionante doctrina. Se trata de algo que no siempre han estado dispuestos a conceder quienes han minimizado su originalidad, bien desde la falta de comprensión, bien desde el orgullo nacional del extranjero; por antipatía ideológica, o por celos en relación con la reputación de algún otro filósofo^[224]. De cualquier manera, su contribución al pensamiento filosófico es de primer orden, aunque solo fuera porque distinguió y arrojó nueva luz sobre la teoría de la comprensión histórica.

De acuerdo con Vico, comenzamos con *certum*, familiaridad y creencias en torno a asuntos particulares —una precondition de todo pensamiento y acción—, y somos capaces de llegar al *verum*, conocimiento de verdades

universales. No deja claro si podría lograrse alguna vez, incluso en principio, la transición de uno a otro; o cómo podría lograrse. De cualquier forma, sin verdades no puede existir una ciencia; así que si la *Ciencia nueva* tiene un título justificado, debe consistir en un sistema de proposiciones generales lógicamente conectado acerca de hechos y acontecimientos en el tiempo. ¿Cómo se puede lograr? El *verum* para Vico es una verdad *a priori*; una verdad tal y como es, por ejemplo, alcanzada en el razonamiento matemático, donde partiendo de axiomas, cada paso es probado de manera demostrativa e irrefutable; ahora bien, esto se consigue (en el caso del pensamiento humano) solo a costa de quedarse en construcciones artificiales, productos lógicos que no tienen necesariamente relación con el mundo exterior. Por el criterio de 1710, «*verum est ipsum factum*»^[225], podemos garantizar lógicamente solo lo que nosotros mismos hacemos: solo esto es *verum*; solo de ello puede, en sentido estricto, existir una ciencia. Ahora bien, si la estructura de este *verum* es designada por nosotros, ¿cómo podemos pretender reflejar o describir «científicamente», esto es, demostrativa e irrefutablemente, algo externo a nosotros mismos, a saber: el carácter del mundo exterior?

Vico acepta esta alarmante conclusión. La verdad es lo hecho: las matemáticas son una ciencia porque la «*mathesis*» es una «*scientia operatrix*»^[226]. Nosotros no fabricamos cosas en el espacio, por tanto la física no es para nosotros *verum*: es, por tanto, dice (siguiendo a San Agustín), solo para Dios, «*quia Deus primus Factor*»^[227]. La teoría de que puede existir una cosa como creación a partir de la nada es, por supuesto, una idea judeocristiana, no es griega^[228]. Para Pitágoras, el cosmos, las simetrías de la naturaleza, su estructura matemática, están incorporados en la naturaleza de las cosas. Dicha teoría es compartida con Platón: el demiurgo en el *Timeo* crea el mundo de acuerdo con un plan, del cual él no es el autor sino que está dado desde la eternidad. La teoría de la armonía cósmica, al menos en parte, fue asumida por los pensadores y artistas de la época dorada de Grecia, y sería redescubierta por el Renacimiento. Para los autores pertenecientes a este movimiento, a la luz de esta teoría el mundo habría sido hecho bello y racional: teoría que se va a convertir en su idea central. De una manera menos mística, inspiró asimismo la Ilustración, en

particular, a los fisiócratas y a los que creían en la existencia de una «mano invisible»^[229] o en la «astucia de la razón»^[230], la cual finalmente siempre acaba prevaleciendo. Lowith^[231] apunta acertadamente que Vico no compartía dicha teoría; creyó en la creación divina *ex nihilo*.

Así pues, la física trata de objetos de la naturaleza que no han sido creados por los hombres. El primer paso de Vico, entre 1708 y 1710, fue degradar la física desde la cúspide en la que Descartes la había colocado, al nivel de otros estudios sobre cosas que los hombres descubren, pero que no han sido hechas por ellos; aunque es considerada superior a la Historia, a la literatura y a disciplinas semejantes, está clasificada en ese mismo grupo; son disciplinas de las que no podemos tener *scientia*, sino únicamente *conscientia* —donde no podemos alcanzar más que *certum*, esto es, verdades de hecho—, el tipo de conocimiento sobre el que descansa la acción racional ordinaria. Las razones para ello están claras. Cuando alguien reivindica que su pensamiento se corresponde con algo externo a sí mismo e independiente de él —con la realidad—, ya no se puede garantizar el *verum*, que debe estar totalmente bajo su control; puede hablar, en el mejor de los casos, de certeza, autoevidencia, lo que más tarde será conocido como un sentido de la realidad, que es visto por Vico como algo diferente de las verdades demostradas lógicamente. Vico no usa tales términos, la distinción la hace entre las verdades de la metafísica o la lógica, por un lado, y aquellas de la observación ordinaria o percepción (incluyendo la introspección), por el otro. La certeza (que Vico en ocasiones también llama «autoridad») es la luz mediante la cual, de hecho, vivimos nuestras vidas. Ante todo, no es conocimiento inductivo (en el sentido de Bacon, con el que Vico, a veces, lo identifica equivocadamente), sino que es más bien nuestra aprehensión de los datos básicos de la experiencia directa, a partir de la cual se formulan las hipótesis científicas, y a las que retornan para su ratificación. Los ejemplos de Vico de «certeza» no proceden del mundo externo de la percepción sensible, sino de una esfera en la que se centra su principal interés, esto es, las relaciones sociales —«las necesidades o utilidades humanas de la vida social»^[232]—. Hemos nacido en el seno de una cultura (la cual es para él un proceso social): una red de instituciones que brotan a partir de la satisfacción de ciertas

necesidades y comodidades; formas de vida en común que evolucionan con el tiempo, en el marco de las cuales vivimos, pensamos y en las que tiene sentido nuestra existencia. El lenguaje es como tal, una institución: «Los lenguajes crean las mentes [ingenia], no las mentes el lenguaje»^[233], dijo Vico en *De nostri*, y, a pesar de que el contexto sugiere que este fragmento se refiere probablemente a su preferencia por la tradición de la escritura creativa italiana, frente al más árido, más cerebral, y más antimetafísico estilo francés, la frase es característica de lo que hoy entenderíamos por una aproximación socio-lingüística. Somos capaces de concebir o expresar únicamente aquello que nuestra cultura particular hace posible, y únicamente a través de los medios ofrecidos por la estructura social de esa cultura, porque tiene las características que tiene, y representa un estadio particular del desarrollo social dentro de un proceso identificable o modelo de desarrollo. De esta manera, avanzamos desde la cultura de los signos «mudos»^[234] —los ideogramas y los jeroglíficos de la «edad de los dioses» al lenguaje «heroico» de la metáfora poética y los símiles, y así, peldaño a peldaño, hacia la más literal y precisa prosa expresada por los tribunales de justicia y por la crítica filosófica que pertenecen a la vida democrática. No se puede generar un simbolismo universal y eterno, al igual que nadie está en mejores condiciones que nadie para inventar un modo de vida eterno y universal, de acuerdo con el cual procedería un sujeto racional en cualquier tiempo y lugar. Uno es lo que es, en un contexto histórico específico, y nadie puede evadirse de las categorías particulares, sociales y psicológicas, mentales y emocionales, que imperan en un tiempo y lugar concretos, y que están sujetas a las leyes del desarrollo. La naturaleza es desarrollo. Este es el mundo del *sensus communis* (en evolución) de una sociedad, el «juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano»^[235].

Tales juicios no expresan verdades demostrables, sino (presumiblemente) verdades contingentes. El hecho de que no podemos pasar sin ellos es, por lo menos, un hecho contingente. Si conociéramos el mundo como Dios, su creador, lo conoce, entonces el *certum*, que es contingente, se transformaría en un *verum*, que es *a priori*^[236].

Con todo, nuestro conocimiento de nuestras propias ideas y voliciones, individuales y sociales, incluyendo la experiencia pasada —tanto la que tienen los hombres individualmente como la que adquieren con los otros—, no nos es dado como si meramente se tratara de un hecho bruto: podemos comprendernos a nosotros mismos, de la misma forma que no podemos comprender un tronco o una piedra. Los hombres son finitos y criaturas falibles y, por lo tanto, ni siquiera pueden comprender plenamente sus propios procesos mentales. Comprender a otros hombres, lo que fueron y los mundos que «crearon» es reconocer —aprehender imaginativamente— sus experiencias valiéndose de las capacidades de nuestra propia conciencia humana: «dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»^[237]. Lo que es totalmente diferente de nosotros no podemos esperar comprenderlo. Podemos comprender únicamente aquello que es potencialmente nuestro, lo que los hombres pueden ser o en lo que pueden convertirse sin dejar de ser hombres. Ello se debe a que no es del todo imposible, aunque es tremendamente difícil, penetrar en la actitud —los pensamientos, sentimientos, temores, esperanzas, ambiciones, capacidad imaginativa— de seres muy diferentes y alejados de nosotros; como nuestros primitivos antepasados los «horribles» *bestioni*, como Polifemo en su cueva. Captar los motivos y las intenciones, comprender —aunque de modo imperfecto— por qué los hombres actúan y viven como lo hacen, es tener conocimiento *per caussas*, y, en consecuencia, aunque incompleto, es conocimiento superior —y más divino^[238]— que el mero «saber que» o el conocimiento «desde fuera» que ofrecen los datos de las ciencias naturales, o del conocimiento ordinario del mundo externo; y es igualmente superior al «saber» la adquisición o posesión de una técnica o método.

El experimento ayuda, sin duda, a comprender la naturaleza, como apuntó Hobbes. Ahora bien, el simple hecho de aislar una cosa y volver a colocarla nuevamente con lo que la rodeaba no es comprenderla de punto a punto, como Vico sostiene que comprendemos los movimientos «internos» de nuestro propio espíritu, ya que los elementos constitutivos últimos de la cuestión a tratar, refundidos de nuevo a voluntad mediante experimentos, no son, con todo, nuestros; son *extra nos*^[239]. El conocimiento *per caussas* es el de un creador cuando comprende a sus propias criaturas, como un artista

comprende su obra de arte, y, a la vez, su propia actividad creativa. Ni siquiera los neoplatónicos del Renacimiento —Marsilio Ficino, Pico, Landino...— supusieron que el poeta hiciera algo más que crear un mundo propio semejante al de Dios; y, en este sentido, fueron seguidos por Tasso (erróneamente citado por Shelley en *The Defence of Poetry*), Philip Sidney, Donne, Dennis, Shaftesbury y los precursores dieciochescos del Romanticismo.

Vico fue más allá. No supuso simplemente que el poeta crea mundos artificiales, sino que todos los hombres durante el primitivo estadio «poético» de la cultura pueden concebir el mundo real solo «de esta manera»; que la imaginación juega un papel dominante en la conciencia corriente de esta fase de desarrollo, de modo que la canción es la forma natural de expresión antes del habla, la poesía es antes que la prosa, los símbolos escritos antes que los hablados. Ello, afirma, constituye una visión de la realidad más primitiva que las siguientes, pero no necesariamente superior o inferior; es más bárbara, pero no menos valiosa, si no espiritualmente, al menos estéticamente, que la de sus más civilizados sucesores; y superior, quizás, en fuerza pura y vitalidad espontánea.

Esto era, de hecho, nadar contra corriente. El siglo XVII era una época en la que el uso mismo de la metáfora despertaba generalmente recelo; en especial, en los núcleos de pensamiento progresista en Francia, en Inglaterra y en Holanda, por cuanto que este tipo de imágenes lujuriosas se asociaban a una estructura mental precientífica o anticientífica. A la metáfora se la relacionaba con el falso mundo de las antiguas supersticiones, sueños, mitos y terrores con los que las espeluznantes imaginaciones bárbaras poblaron el mundo, originando error, irracionalismo y persecución^[240]. Thomas Sprat, uno de los fundadores de la Royal Society, declaró que la elocuencia con sus «engañosos tropos y figuras» debería ser desterrada de todas las sociedades civiles, como algo fatal para la paz y las buenas maneras; que la Royal Society debería evitar las «brumas y las incertidumbres» y volver a una «estricta, desnuda y natural manera de hablar... llevando todas las cosas tan cerca como se pueda de la claridad matemática»^[241]. Asimismo Hobbes desterró la metáfora de todos aquellos escritos que pretendieran ser una investigación rigurosa para llegar

a la verdad^[242]. Locke, Hume y Adam Smith se manifestaron en el mismo sentido, aunque Hume admite que la entrega sin límites a las «verdades geométricas y exactas» puede producir en el lector un efecto de «insipidez y desagrado» ante el texto^[243]. Era muy importante en la Francia del siglo XVIII tomar parte en la famosa controversia entre los defensores del estilo francés y los del italiano, que irrumpió en torno a finales del siglo XVII (particularmente entre los defensores del estilo francés e italiano por lo que respecta a la ópera); dicha controversia era casi tan violenta como la batalla librada entre los Antiguos y los Modernos. Entre los méritos por los que eran más alabados los grandes maestros franceses —Racine, Moliere, Boileau, etc.—, están su independencia frente a la metáfora, la hipérbole y los caprichos de la fantasía. Uno de los más conocidos miembros del *grand siècle* de la escuela francesa de crítica, Père Bouhours, cree que la ficción, la metáfora, los símiles y demás figuras, pueden ser permitidos únicamente cuando, «como transparentes velos», no esconden realmente lo que se proponen tratar; que la única razón posible para utilizar estos tropos es el placer que producen dichas mentiras permisibles^[244].

Sin embargo, para Vico la metáfora y cosas parecidas constituyen una categoría fundamental ya que, en un estadio dado de desarrollo en el que los hombres no pueden auxiliarse de una visión de la realidad, la metáfora es para ellos la realidad misma: ni mero embellecimiento, ni un depósito de sabiduría secreta, ni la creación de un mundo paralelo al mundo real, ni una adición a la realidad o una distorsión de la misma, inofensiva o peligrosa, deliberada o involuntaria, sino el tránsito natural e inevitable de su nacimiento o desarrollo, la única manera posible que los hombres de ese lugar y tiempo concretos, en ese particular estadio de su cultura, tienen para percibir, interpretar y explicar esa realidad. Tales maneras de expresarse, supone Vico, solo más tarde se vuelven artificiales o decorativas, porque los hombres han olvidado por entonces cómo surgieron, y los propósitos para las que fueron utilizadas originariamente. Tales mitos y sus modos de expresión pueden parecer defectuosos a ojos de teólogos y filósofos de nuestra sofisticada época (y también a aquellos de los primeros períodos «clásicos»), pero en su día fueron apropiados y coherentes. Para comprender las metáforas de la edad «heroica» —el mundo de los

romances, canciones, épicas, etc.— uno debe dejarse llevar por la imaginación y, entonces, reconstruir con esmerado cuidado e intuición aquella visión de la que formaron una parte orgánica inalienable.

La época no era apropiada para su concepción del hombre, de la sociedad y la historia, menos aún quizás que el siglo precedente. Si bien las raíces de esta doctrina eran muy antiguas, no es hasta Herder cuando este tipo de historicismo empezó a desplegar sus encantos sobre el pensamiento europeo en general. A pesar del hábito de presentar sus trabajos a tantos eruditos y críticos como pudo de su época en Italia y en el extranjero, Vico no supo obtener el reconocimiento del que era, a su juicio, merecedora la originalidad de sus pensamientos. La corriente general fluía con demasiada fuerza en su contra.

II

En este contexto, podría resultar de utilidad intentar enunciar las principales características de la epistemología de Vico. Parece distinguir cuatro tipos de conocimiento. (a) *Scienza*, conocimiento que produce *verum*; verdad *a priori* que uno puede tener solo de sus propios artefactos o ficciones: lógicos, matemáticos, poéticos, artísticos, etc.; al igual que solo Dios conoce totalmente el mundo que ha creado. (b) *Coscienza*: el conocimiento «externo» de cuestiones de los hechos comunes a todos los hombres; el *certum* que uno tiene del comportamiento externo de cualquier entidad de las que componen el mundo externo de los acontecimientos, hombres y cosas. (c) El tipo de conocimiento que Platón, el admirado maestro de Vico, afirmó poseer: de modelos, verdades eternas y principios (Vico siempre dio por sentado que la revelación es una fuente de conocimiento, por ejemplo, para los judíos y, *a fortiori*, para los Padres de la Iglesia). Es de esta manera, presumiblemente, como podemos discernir el modelo inalterable de la *storia ideale eterna*, que es la historia de las naciones «gentiles». Ahora bien, Vico no deja claro cómo, sin gracia o

revelación, los hombres pueden obtener este tipo de intuición metafísica profana. Ciertamente, no es inductivo o meramente probable en el sentido de Bodin o Bacon; Grocio erró precisamente al suponer que lo era. Quizás tenga alguna relación con (d) el conocimiento histórico o «interno», para el que Vico no ofrece un nombre especial: la conciencia «intencional» que los seres humanos tienen como actores —no como meros observadores desde el exterior— de sus propias actividades, de sus propios esfuerzos, propósitos, metas, puntos de vista, valores, disposiciones... tanto presentes como pasadas, familiares o sumamente remotas, y de las costumbres que personifican y que, a su vez, los determinan. Esto es, ciertamente, lo que se llama conocimiento *per causas* —obtenido atendiendo a las *modificazioni* de nuestra mente—, y nos conduce al conocimiento de la situación de los hombres, o de las sociedades o de las culturas, esto es, no de cómo están realmente en ese momento, no simplemente de lo que les sucedió, o cómo reaccionaron o se comportaron como agentes causales o pacientes, sino de aquellas relaciones internas e interconexiones entre pensamiento y acción, observación, teoría, motivación, usos... que es precisamente lo que la observación del mundo externo, de meras copresencias y sucesiones, no puede darnos. En el mundo de las cosas vemos solo semejanzas, conjunciones, regularidades, sucesiones o la ausencia de ellas; esto puede ser sintetizado bajo leyes y necesidades en un sistema cartesiano o newtoniano, pero, con todo, no ofrece conocimiento acerca de por qué las cosas y los acontecimientos son como son; solo el Creador de este mundo sabe lo que es, por qué o para qué. Esta distinción entre perspectiva «interna» y «externa», entre las causas mecánicas y los propósitos, entre la comprensión y el conocimiento, entre las ciencias humanas y las naturales, va a ser hecha de una u otra forma por pensadores posteriores como Herder, Maine de Biran, Fichte, Schelling, Dilthey, Croce y, en menor grado, Max Weber; y, por ello, todos fueron sometidos a la crítica de quienes detectaron en la misma profundas implicaciones antiempíricas y anticientíficas.

Vico fue un filósofo profundamente metafísico; pero, en este caso, a lo que se estaba refiriendo —pienso— no era más que a la diferencia entre participación activa en algo y su observación pasiva. Conocer que es hacer algo —lo que Vico denominó *operatio*—, es comprender los motivos

humanos, propósitos e ideales en sus relaciones con el entorno y el material con el que los hombres están trabajando, tanto como las relaciones que los individuos tienen con otros seres activos, con sus propias metas y motivaciones; dicho conocimiento era, a su juicio, diferente de la mera contemplación de la sucesión de estadios mentales o físicos, y la clasificación sistemática de los mismos según su comportamiento dentro de modelos uniformes que los hombres son capaces de predecir y manipular. Cuando Vico habla de conocimiento «a través de las causas», por «causa» quiere dar a entender, no una mera correlación de las uniformidades de las características o de los acontecimientos, sino la activa y deliberada construcción o realización de algo por alguien (individual o colectivo: la vida de las instituciones es para él una actividad colectiva^[245]). El sentido de causación y fabricación es aquel por el que hablamos de un hombre, una clase, un movimiento o una idea como causando un cambio en la mente de un hombre (o un grupo), o como causando o fabricando una revolución. El acento que pone en esta distinción —entre la actividad y el registro pasivo de experiencia, entre los factores sin sentido de la historia y los motivados— ha jugado un importante papel en las teorías filosóficas de la acción, de la historia, de la mente, de la moral y de la vida social.

La naturaleza, los acontecimientos en el tiempo, no dependen para Vico de lo que los hombres pudieron hacer de ellos. Reconoce explícitamente el papel de las técnicas inductivas y deductivas en los estudios de los investigadores, sobre todo en la discriminación que llevan a cabo los historiadores científicos entre los hechos y la ficción. Ahora bien, esto no es para Vico lo mismo que el uso de la comprensión imaginativa, la *fantasia*. La capacidad para semejante erudición crítica, tal y como es practicada, por ejemplo, por su amigo el célebre Muratori, siendo indispensable, es solo el más refinado y sólido establecimiento del *certum*, y no es diferente, en principio, del de las ciencias naturales. Ahora bien, la selección, clasificación y, sobre todo, interpretación del material son (como Erich Auerbach apunta en uno de sus excelentes estudios sobre Vico) propiamente nuestros: son, en última instancia, subjetivos, dependen de nuestra experiencia, de nuestra investigación de las *modificazioni* de nuestra propia mente. Los sonidos pueden ser independientes del oyente, pero las

diversas culturas escucharán y seleccionarán diferentes modelos de los mismos sonidos; y todas las melodías, armonías y ritmos son igualmente genuinos y auténticos.

Vico inventó prácticamente el concepto de comprensión —de lo que Dilthey y otros denominaron *Verstehen*—. Otros antes que él (filólogos, historiadores o juristas) pudieron haber tenido indicios de ella; Vico la sacó a la luz. Nadie después de leerle supondrá que el sentido en el que decimos que comprendemos un sentimiento, un gesto, una obra de arte, el carácter de un hombre, una civilización entera o un simple chiste, el sentido en que se puede decir que un hombre sabe lo que es ser pobre, ser envidioso, ser un amante, un converso, un traidor, un banquero, un revolucionario, un exiliado (por decir algo), es el mismo sentido en que sabemos que un árbol es mayor que otro, o que Hitler escribió *Mein Kampf*, o en qué se distingue un texto de otro, o lo que son los neutrones; no es lo mismo que saber cálculo diferencial, o cómo deletreamos, tocamos el violín, o cómo llegamos a Marte, o lo que es un número imaginario o lo que nos impide movernos con más rapidez que la luz. Tiene mucho más que ver con el tipo de conciencia que proporcionan y desarrollan diversas actividades y experiencias relativas a cómo se muestran las cosas en diferentes situaciones, a cómo se presenta el mundo a través de qué conceptos y categorías, a individuos o grupos en condiciones sociales y emocionales diferentes. De este tipo de conocimiento se ha hablado en términos de que era plausible o absurdo, realista o idealista, perspicaz o ciego. Ello hace que sea comprensible poder describir el trabajo de historiadores y teóricos sociales, artistas y hombres de acción, no meramente en términos de que están bien informados, de que es hábil, lúcido o bien de que está equivocado o como ignorante, sino también como inteligente o estúpido, interesante o aburrido, superficial o profundo; tales conceptos no pueden ser aplicados al conocimiento en cualquiera de los dos sentidos discutidos en nuestra época por Gilbert Ryle: «saber que» y «saber cómo». Se trata de lo que Vico llamó *fantasia*: la capacidad exclusiva de los hombres para la intuición imaginativa y la reconstrucción.

Existe otra manera de aproximarse a dicha distinción. El *certum* preside el campo de los hechos tal y como son percibidos y tratados por nosotros.

El *verum* —para los seres humanos— domina el campo de lo que hacen los hombres: por ejemplo, reglas, normas, criterios, leyes, incluyendo lo que da forma a los propios hechos. Son categorías de la voluntad, de la acción, de la imaginación creativa; los productos que generan individual o colectivamente no son descubiertos *a posteriori* —pongamos por caso, por los psicólogos— o antropólogos como sucede con tantos objetos que llevan una existencia independiente de sus creadores. Por el contrario, dichos productos pueden ser conocidos con anticipación al menos por quienes los hacen, como (por tomar solo los productos de la conciencia intencional) decisiones, convenciones acordadas, códigos de leyes o cualquier otra cosa que los hombres inventan y por la que viven; lo cual, no obstante, no tiene por qué corresponder con alguna estructura «externa» de las cosas. Solo cuando tales disposiciones humanas son erróneamente asimiladas a objetos o leyes de la naturaleza surge entonces la hipostatización —lo que Hegel y Marx llaman «enajenación»—, y con ella, la «falsa conciencia» y la autoalienación de los hombres respecto de un mundo en cuya creación ellos mismos han participado. Esta distinción no es, por supuesto, completa: los hechos no son sólidas cápsulas de la experiencia, independientes de los conceptos y las categorías mediante las cuales son discriminados, clasificados, percibidos, interpretados y, de hecho, mostrados. Con todo, la distinción hecha por Kant, James, o sus seguidores contemporáneos, o por pensadores influenciados por Hegel o Marx y por psicólogos, antropólogos y lingüistas de nuestro siglo, todavía sigue siendo utilizada. Percibimos y actuamos en términos de respuesta a nuestros interrogantes, los cuales están condicionados por nuestra vida institucional; pero no generamos las respuestas libremente, «de un único cañamazo»^[246]. Las respuestas a nuestras preguntas no son arbitrariamente inventadas por nosotros, sino que su forma viene determinada por la naturaleza de los interrogantes: la selección es un arte creativo. En este sentido, Vico es el antecesor de esos voluntaristas románticos, idealistas, pragmatistas y existencialistas que subrayan el papel desempeñado en la experiencia de los hombres por sus propios actos transformativos, individuales o colectivos; o, de hecho, de aquellos que, estando inclinados hacia la metafísica, irían más allá que él e identificarían virtualmente el mundo con tales actividades. Por contra, se

opondría a las pretensiones de deterministas rigurosos, positivistas, realistas y materialistas filosóficos, o psicólogos, sociólogos y filósofos de la ciencia con sus sesgos mecanicistas, etc.

Ya en 1700, Vico declaró en su tercera conferencia inaugural que «*unus homo est quod vult, fit quod lubet*»^[247]. Esta arrogante creencia en la libertad del individuo para adoptar cualquier modelo o apariencia (la cual es sustancialmente modificada en la *Ciencia nueva*) está en la línea del voluntarismo renacentista, siendo su más conocida expresión el gran discurso sobre la dignidad del hombre de Pico della Mirandola. En cualquier caso, Vico llegó a creer que es posible una ciencia objetiva de la evolución cultural de los hombres, basada en la uniformidad de las *voci mentali*: los símbolos básicos o nociones que son comunes a todas las naciones, que expresan la enorme regularidad en las costumbres humanas, que son «naturales» y no arbitrarias, pues, bajo condiciones similares, en grupos humanos alejados en el tiempo y en el espacio, son análogas las respuestas, debido a que brotan de condiciones similares. Los ejemplos que pone son las ideas de los dioses, el matrimonio y los ritos de enterramiento, así como la de la familia, los auspicios, los sacrificios, la autoridad paterna y cosas por el estilo. La ubicuidad y uniformidad de las «máximas de la inteligencia popular»^[248] que se manifiestan en estas respuestas son las que permiten hacer generalizaciones acerca del desarrollo de una posible cultura humana única. Pero antes de que se puedan generalizar y usar términos abstractos acerca de tales nociones o costumbres, es indispensable el reconocimiento de las mismas, la familiarización con ellas como fenómenos concretos y particulares en un tiempo concreto y en un lugar concreto. La historia de la cultura es para Vico el desarrollo de las criaturas humanas desde la desorganización salvaje y las sensaciones ferinas a los comienzos de la autoconciencia crítica y la organización —desde las percepciones sensoriales de objetos a la experiencia «con ánimo perturbado y conmovido»^[249] de tal modo que se llegue al pensamiento sosegado—, por medio de imágenes, mitos y símbolos apropiados a cada estadio. Esta concepción puede ser criticada por su reduccionismo tanto antropocéntrico como social, ya que ignora de modo irreductible los factores causales —físicos y biológicos— de la naturaleza, por no hablar también de los

psicológicos. Esta radicalización pudo perfectamente tener su origen en la reacción exageradamente virulenta de Vico contra el mecanicismo cartesiano y las teorías atomistas. Su pensamiento está claramente dominado por sus deseos de dar el paso desde el *certum* hacia algo que, si no es completamente *verum*, se aproxima a ello; desde el hecho bruto a la inteligible conducta intencional.

¿La distancia entre el *certum* y el *verum* podría ser superada al menos por las criaturas humanas?, ¿podemos ascender desde el conocimiento de lo que no hacemos, al conocimiento *a priori* que tenemos de las matemáticas y al modo de conocimiento que Dios tiene de lo que existe y de lo que podría ser? Vico no deja el asunto muy claro. Mantiene que, como en la física nos elevamos por encima de la mera observación externa, hasta aquel grado en el que podemos reproducir artificialmente los procesos naturales y los objetos como en un laboratorio. Hobbes y, de hecho, Bacon, habían supuesto ya algo parecido^[250].

Pero entonces, ¿es todo creado por nosotros mismos en nuestro propio desarrollo histórico?, ¿no existen «elementa rerum naturalium extranos»^[251] —nuestros cuerpos, de hecho, el conjunto de naturaleza física y biológica— que tienen un papel tan esencial en actividades humanas como las ideas, relaciones, sentimientos, etc.? Si no podemos «hacer» todo eso —ni siquiera totalmente nuestros estados mentales (por no hablar de las consecuencias no intencionadas de nuestras acciones sobre las que Vico pone el acento, ya que son, a su juicio, pruebas de la naturaleza «providencial» de la historia)—, ¿por qué Vico dignifica la nueva disciplina con el nombre de ciencia, término originalmente reservado solo para el *verum*, un conocimiento *a priori*, reservado a la libre creación de una *scientia operatrix*?

La respuesta es, en mi opinión, doble: descansa en la interrelación de lo que Vico simboliza como el «platónico» y el «tacitiano» —lo general y lo particular, lo eterno y lo temporal, lo necesario y lo contingente, lo ideal y lo real—^[252]. Algunos llamarían «dialéctica» a esta relación. Desconozco si ya Vico habría empezado a comprender este término en su sentido hegeliano o posthegeliano. En cualquier caso, podría ser el aspecto empírico tacitiano que emerge en la concepción de Vico del conocimiento

histórico, aspecto que consistiría en la comprensión por medio de la *fantasia* de las actividades concretas de hombres concretos; por ejemplo, de lo que un grupo de seres humanos pretendió, quiso, sintió, de cómo reaccionaron ante un mundo que en gran parte ellos no habían hecho, actuando no solo deliberadamente en busca de la realización de propósitos conscientes y de acuerdo con ideas formuladas en sus cabezas, sino también inconsciente o instintivamente, según el hábito o por motivos que ellos mismos no comprenden (o no comprenden del todo), sin importar cómo pudieron haber explicado su comportamiento (a ellos o a otros) cuando reflexionaban sobre él.

Vico (influenciado tal vez por teorías «mágicas», teorías del retorno al origen, extendidas en el Renacimiento) es uno de los auténticos padres de la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica, que será desarrollada más tarde ampliamente en varias direcciones por Hegel y sus discípulos, y en nuevas direcciones por Marx, Nietzsche y Freud. Pensó que, en principio, podíamos reactualizar en nuestras mentes —«penetrar» por una suerte de empatía— lo que fueron una clase, una sociedad y, quizás (aunque no ofrece ejemplos) los individuos; lo que tales seres quisieron, para qué trabajaban, qué consiguieron con ello, lo que avanzaron, qué les frustró en su búsqueda para satisfacer sus necesidades, las demandas de necesidades sociales y servicios en esta o aquella situación, cómo les afectaban sus propias creaciones tanto cultural como históricamente... Supuso que podíamos, por una suerte de imaginación intuitiva, convertir cada *sich* (por usar terminología hegeliana), una entidad observada desde el exterior por un agente (incluso tratándose de su propio estado mental o corporal), en un *für sich*, un elemento asimilado a su actividad espiritual «propositiva». Si no lográramos efectuar esta transformación, incluso después de que Vico —hubiera apuntado la manera de hacerla, ello se debería, a su juicio, solo a que se posee una escasa capacidad imaginativa: una *fantasia* reconstructiva distorsionada por analogías anacrónicas alimentadas cuando el escritor lee en el pasado sus propias ideas patrióticas o filosóficas. Se trata de una facultad de la que algunos hombres (Lucrecio, Tácito, Bacon...) están dotados más generosamente que otros; y de la que, en cualquier caso, los mortales no tienen suficiente. Ahora bien, tales deficiencias no son

obstáculos que tengan que ver con principios lógicos o metafísicos, sino que son empíricas, esto es, del hecho bruto. ¿Cuántos hombres tienen suficiente talento reconstructivo para hacer revivir, a la luz de las necesidades humanas perennes en su sistemática evolución, el pasado completo de su sociedad o grupo? En principio, con las capacidades propias de la *fantasia*, más las «leyes» que el propio Vico presupone haber descubierto —las leyes de su «historia ideal eterna» de las naciones—, cualquier estadio de la historia humana puede ser resucitado mentalmente. Los hombres «se hacen a sí mismos»; y, en consecuencia, pueden revivir este proceso en su imaginación. La *fantasia*, que crea ritos y mitos, los cuales están expresados en las concepciones primitivas del mundo, es la facultad que genera nuestro sentido del pasado. Vico peligrosamente casi da a entender —si no lo enuncia claramente— que nuestra conciencia histórica, incluso en nuestra sofisticada y autoconsciente condición civilizada, podría no ser más que la visión perteneciente al estadio particular que hemos alcanzado: ella misma un tipo de mito, el mito del civilizado. En otras palabras, la idea de que toda historia es mitológica no es un informe necesario que corresponde a una estructura de hecho independiente de él, sino algo que la imaginación crea como un modelo requerido por las necesidades de la práctica, por las necesidades de los hombres de domesticarse a ellos mismos en el mundo.

Esto, si lo llevamos al límite desde un punto de vista lógico, borraría, al menos en principio, toda distinción entre la historia como una disciplina racional y el pensamiento crítico. Ahora bien, Vico, a diferencia de algunos pensadores irracionalistas modernos^[253], no procede de esta manera. Esta implicación de la *storia ideale eterna*, desarrollada por Schelling y Nietzsche, no hace justicia a cómo veía Vico la realidad del desarrollo humano, en contraste con otras visiones patrióticas o fantasiosas al respecto. En cualquier caso, siempre existe ese peligro. Lo que vamos a encontrar en la *Ciencia nueva* no es una suerte de síntesis entre la visión de Platón acerca de cómo debería ser el hombre y la visión de Tácito que lo presenta como una criatura imperfecta. Las relaciones entre el *verum* y el *certum* son tratadas de un modo algo diferente. Vico, indudablemente, sostiene que existe un modelo fijo u orden en el desarrollo de las sociedades

humanas; en teoría, solo de los pueblos «gentiles», aunque, en ocasiones, se olvida de dicha salvedad, y habla como si los *corsi e recorsi* gobernaran el conjunto de la humanidad. Esta historia —el paso desde los oscuros y rudos comienzos hasta la juventud, madurez, declive y derrumbamiento que caracteriza cada ciclo (aparentemente sin fin)— es, en su estructura como *storia ideale eterna*, un modelo platónico: un *verum* cognoscible, en principio, *a priori*. No es una hipótesis que pudiera ser falsificada o debilitada, o una generalización inductiva que descansa sobre una prueba empírica, la cual no será nunca perfectamente conocida y puede ser interpretada de diversas maneras. La estructura de la *storia ideale*, forjada y guiada por la Providencia, es una verdad eterna, un descubrimiento fundamental, y hace merecedor a Vico de la inmortalidad, como fundador de una nueva ciencia basada en el descubrimiento de la verdadera teodicea.

¿Cómo podríamos conocerla? No está claro, porque no la hemos hecho. Hacemos, en cierto sentido, nuestras propias culturas, pero no las leyes a las que ellos —esto es, nosotros— obedecen, que son obra de Dios. Pueden ser reglas para su divino inventor, pero son leyes inexorables para nosotros. No las planteamos ni siquiera de una manera semiconsciente o «poética»: son un *verum*, y son tan *factum* hecho por nosotros como las leyes de la física. Su actuación se debe a la divina Providencia, sin la cual nunca nos habríamos alejado de las bestias. De hecho, el sentido original del temor —el terror primitivo inspirado por el trueno que hizo que los *bestioni* sintieran vergüenza de su promiscuidad bajo el cielo abierto, y se dirigieran a las cavernas— fue creado por la Providencia actuando a través de los hombres, pero no fue originado por ellos. Tampoco el hombre creó la misteriosa maquinaria que transforma los vicios humanos en fuerzas que trabajan para la solidaridad social, la moralidad y la civilización. La doctrina del carácter cíclico, eterno, inalterable y universal de los estadios de la historia del hombre —su forma ideal— tiene raíces pitagóricas, platónicas, neoplatónicas y renacentistas; es totalmente *verum*, pero es difícil ver con independencia su grado de ocultamiento, puesto que no es el contenido de un propósito humano identificable como puede ser comprendido como tal por los hombres. Con todo, Vico lo sabe, y sabe que lo sabe, y lo considera como un gran descubrimiento. Este es el rasgo platónico de su pensamiento

y un eslabón con el pensamiento hegeliano y las doctrinas panteístas. La relación entre lo que los hombres «hacen» y las leyes y categorías que gobiernan sus actuaciones, como la tensión afín entre el valor y el hecho, la intención humana y la naturaleza de las cosas, la libertad y el determinismo, la acción y «lo dado», me parece (al menos a mí) que no lo ha dejado menos claro Vico que los idealistas postkantianos y los marxistas, que también se enfrentaron con este problema. Envidio a aquellos filósofos más afortunados que han encontrado en uno de los últimos grandes sistemas metafísicos las soluciones para estos antiguos rompecabezas.

La Providencia es la autora del drama cósmico; ahora bien, de acuerdo con Vico, los actores pueden comprender su papel —son su papel—, y pueden, en principio, lograr la autocomprensión. Nuestro autor no explicita —bien por exceso de prudencia, o bien porque tuviera serios obstáculos para pensarlo—, la relación que se da entre la creación por parte de Dios y la autocreación humana; entre lo que es dado o determinado por poderes fuera del control o comprensión humana, y lo que los hombres pueden moldear. Lo que está claro es que creyó que los hombres y las sociedades se desarrollaban y se modificaban en respuesta no solo a factores naturales, sino también a las propias actividades derivadas de las metas propuestas y a las capacidades para afrontar la consecución de esas metas; y que, en consecuencia, no existe una naturaleza humana estática ni inalterable, ni tiene metas fijas y eternas. Reproduciendo las palabras de M. H. Fisch, «Vico dio forma junto con los marxistas y existencialistas a la visión negativa de que no hay esencia humana que pueda ser encontrada en los individuos como tales; y con los marxistas, a la visión positiva de que la esencia de la humanidad es el conjunto de las relaciones sociales o el sistema en desarrollo de las costumbres»^[254]. Si es defendible la tesis de Vico y hasta qué punto, es otro asunto. Pero no pueden existir muchas dudas acerca de su originalidad.

LAS FUENTES

III

Cuando encontramos una idea auténticamente audaz y poderosa en la historia del pensamiento, es de planteamiento obligado por parte de los investigadores históricos la cuestión de sus fuentes. Existe siempre un peligro especial cuando se acometen empresas de este tipo. Existe la suposición de que una idea nunca puede ser totalmente original, de que podemos referirnos a ella en términos de nociones anteriores, respecto de las cuales, concediendo que no se trate de una comprensión mecánica, debe ser, al menos, un desarrollo o síntesis peculiar susceptible de ser analizada en sus ingredientes originarios. Esta teoría parece conllevar la singular proposición de que nada puede ser dicho, ni siquiera en un sentido literal, por primera vez: de que no puede existir tal cosa como una invención totalmente nueva en este mundo. Esta inaceptable paradoja parece derivarse de la tosca aplicación de algo parecido a la teoría de la conservación de la materia —un tipo de vulgar atomismo— a los campos del arte y el pensamiento; como si todo pensamiento empezara a partir de una colección de «ideas simples» cartesianas o lockeanas; unidades increadas presentes desde el principio, al margen de combinaciones o modificaciones o, en el mejor de los casos, del surgimiento de cualesquiera otras ideas.

Es verdad que la misma noción de erudición histórica, en particular, en lo referente a la historia de la cultura, parece implicar la idea de la continuidad de la civilización, de desarrollo, de interrelación compleja de factores personales e impersonales en que consiste la vida de los hombres. De la aceptación de esto, a veces se sigue que no importa el grado de audacia del «salto» de un genio expresado en una obra de arte o un pensamiento determinado; es lo que es debido enteramente a sus antecedentes, y es inteligible solo en términos de su contexto, sus raíces y su *milieu*: los «cursos» y los «presentes» que le llevan a existir y a formar su camino. Este método, aplicado rigurosamente, amenaza con disolver la individualidad de cualquier logro humano en factores impersonales y llevarnos a un tipo de historicismo despersonalizado. En este sentido, no hay mejor exponente de esta doctrina que la del propio Vico, que disolvió

virtualmente las «esencias» de los hombres y su naturaleza en el proceso histórico de su producción. Aunque alguien se cuidara de evitar caer en cualquiera de los dos extremos —bien la Escila de analizar una obra centrándose en sus fuentes (o en el proceso de creación), o bien la Caribdis de insistir en que solo el fin resulta importante—, únicamente interesaría la belleza de la flor o el placer dado por el fruto, para lo cual el conocimiento de sus raíces sería irrelevante. Incluso si se tomara una vía intermedia y se ofreciera una distinción entre el valor de la flor y el proceso por el que llega a ser, manteniendo al mismo tiempo que el conocimiento de sus raíces es indispensable para la completa comprensión de lo que es (lo cual constituye, de hecho, la última y única justificación de la investigación del saber como tal), este principio resultaría ser más difícil de aplicar a Vico que a la mayoría de los filósofos de primera fila. Pues sus intérpretes han contemplado sus más importantes descubrimientos como si no derivaran de ninguna fuente manifiesta, y con frecuencia los presentan como una brillante ilustración de ese acto genial de creación de la nada tan querido por los representantes del romanticismo radical, que consideraban incluso el historicismo una concesión excesiva a las detestables doctrinas del clasicismo y de la mimesis. Pero ¿puede ser esto así realmente?, ¿no tiene Vico parentesco intelectual alguno, ni auténticos precursores?, ¿sus ideas más revolucionarias son generadas *ex nihilo*?

Erich Auerbach, al comparar a Herder con Vico^[255], dice que mientras que las ideas de Herder estaban claramente influenciadas por Shaftesbury y Rousseau, por Ossian y el patriotismo germánico, por la reacción contra Voltaire y por la nueva biología, sin embargo Vico no puede ser explicado; y deja el asunto ahí. Se han realizado, por supuesto, esfuerzos para trazar la génesis de sus ideas. M. H. Fisch^[256] hace hincapié en el enorme ímpetu que da la Reforma a la historiografía; comenzaron a estar disponibles libros y manuscritos hasta entonces depositados en dependencias monásticas, y la Iglesia romana, reconociendo la necesidad de defenderse de ataques relativos a su historia, utilizó armas historiográficas. Fisch hace referencia también a los estímulos dados al discurso histórico por el orgullo nacional (la *boria* de Vico) de las nuevas naciones-estado; asimismo menciona la influencia de la difusión de las teorías de Bacon contra la abstracción y a

favor del dato concreto. Si bien esto es verdad e importante, y arroja luz sobre el surgimiento del interés por la historia en el siglo xvii y el análisis de documentos hechos por los bollandistas, mauristas e investigadores laicos, particularmente en Inglaterra, no es por sí mismo suficiente para explicar las raíces de las tesis más originales de Vico. Ni siquiera lo sería si tenemos en cuenta además la influencia que pudo ejercer el cultivo de la nueva literatura de viajes, estimulada por el descubrimiento de nuevos mundos en Oriente y Occidente. Vico menciona tales fuentes bastante menos de lo que podría esperarse. En ocasiones se refiere a las costumbres de los pueblos exóticos y bárbaros para ilustrar sus tesis^[257]; pero esto ocupa un espacio relativamente pequeño en comparación con lo que es el conjunto de esa obra. Se han realizado, por supuesto, muchos trabajos originales e iluminadores para determinar el origen de doctrinas específicas en la obra de Vico; los autores han sido historiadores de las ideas, en particular historiadores italianos, encabezados por Benedetto Croce (el auténtico redescubridor de Vico en nuestra época) y el infatigable Fausto Nicolini. En este sentido Karl Löwith^[258] sostiene —contra Croce^[259] que se puede constatar una determinante influencia de Santo Tomás y el tomismo en la doctrina del *verum/factum*. Esta doctrina, en el fondo, proviene del dogma agustiniano según el cual Dios al conocer crea, puesto que para él conocer y crear son una misma cosa—. Esta doctrina retorna a la concepción de un logos divino; solo Dios conoce todo porque lo crea todo; el hombre, debido a que está hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene una capacidad creativa limitada, y, por ello, conoce plenamente solo lo que él mismo crea y nada más. Tanto si se acepta la tesis de Lowith —la cual me parece convincente— de que la visión de Vico deriva de la doctrina católica ortodoxa, o el argumento opuesto de Croce en contra de este (quien cita como apoyo al teólogo del siglo xix Jaime Balmes), parece evidente que la doctrina del *verum/factum* es medieval y cristiana, y, por la época de Vico, tópico entre los teólogos. Es un asunto distinto y más interesante cómo aplica Vico dicho principio.

Además, la gran edición de las obras de Vico a la que Nicolini entregó su larga vida —una edición que aparece rodeada de una pequeña flotilla de otros trabajos de interpretación sobre varios aspectos de la vida y de la obra

de Vico— constituye un modelo de instructiva *Kulturgeschichte*. Y si la tomamos en conjunción con las monografías de Corsano y Fassó, Paolo Rossi y Paci, Badaloni y Gianturco, Amerio y Cantelli, Vaughan y Fisch, Whittaker y Adams (por mencionar únicamente a los investigadores contemporáneos) obtendremos muchísima información acerca de la influencia que han ejercido sobre Vico otros escritores antiguos y modernos: Polibio y Lucrecio, Campanella, Ficino y las escuelas neoplatónicas, Sánchez y Bodin, Bacon y Hobbes, Grocio, Pufendorf, Selden, Descartes, Bayle, Leclerc y los sabios de su ciudad natal: Comelio, Aulisio, di Capua y muchos otros. Todos ellos resultan muy valiosos para explicar las ideas de Vico acerca de la evolución de los hombres y sus orígenes «ferinos»; y, en particular, para explicar su visión del mito y el ritual como instrumentos prácticos de los esfuerzos del hombre para dominar su medio, así como su noción de las relaciones del derecho con la política y la moral, y multitud de concepciones, teorías y alusiones dispersas que Michelet llamó «el pequeño pandemonio de la *Ciencia nueva*»^[260]. Pero resultan de bastante menos utilidad en cuanto a la solución del asunto de las fuentes, o al menos de las anticipaciones a las dos doctrinas dominantes en la obra de Vico, a saber: la convicción (que se hace evidente durante los años «silenciosos» en Nápoles entre *De antiquissima* de 1710 y *Diritto Universale* de 1720-1722) de que la fórmula del *verum/factum* puede ser aplicada a la historia humana concebida en su más amplio sentido, esto es, a todo lo que el hombre ha hecho, creado y padecido; y, surgiendo de ella, la propia concepción de la cultura como una categoría del pensamiento histórico y, de hecho, del pensamiento en general.

La idea transformadora que conexiona ambas doctrinas es seguramente la única gran tesis de Vico que podría llevarle a la inmortalidad. ¿De dónde procede?, ¿dónde podemos encontrar la noción de *verum/factum* como la llave maestra para la comprensión de la historia?, ¿dónde la doctrina de la existencia de una variedad de culturas autónomas —formas completas de vida, cada una con su propio punto de vista y sus valores— fluyendo unas de otras, aunque no como una mera sucesión de esfuerzos que obtienen éxitos cambiantes de cara a lograr las mismas metas universales; es decir,

dónde la idea de una cultura como el estilo unificador de las formas de vida, de la gama completa de sentimientos, pensamiento y acción de las comunidades humanas? Ninguno de los escritores por los que Vico expresa admiración, con independencia de la profundidad con que algunos se ocupaban de la secuencia de acontecimientos importantes o de personalidades importantes y sus actos, concebían explícitamente una cultura como la expresión total de una sociedad particular, un estilo central que se difunde y pone en conexión las diferentes actividades de sus miembros —su literatura y religión, su política y arte, su lengua y sus instituciones jurídicas, militares y económicas, su estructura de clases y sus costumbres—. Ninguno de ellos, ni Platón, ni Polibio, ni tampoco Varrón o los *quattro autori* hablaron del modelo unificado, a la vez particular y en evolución (como lo denomina Meinecke), que surge en el corazón de la estructura peculiar de una sociedad dada, de modo que sus partes integrantes tienden a reflejarla de una u otra manera, lo que permite que pueda ser identificada, y sobre todo comprendida, como una unidad entre muchas estructuras o culturas de evolución similar que componen la historia humana. ¿Se pueden trazar los orígenes de esta idea y de este método en la amplia variedad de textos, antiguos y modernos, que Vico leyó con tanta voracidad? o ¿su visión cobró forma espontáneamente gracias a su febril imaginación?

Lo más natural sería buscar la respuesta en el propio medio social e intelectual de Vico, el Reino de Nápoles en el siglo xvii. Este es el objetivo que persiguieron Nicolini^[261] y Corsano^[262], cuyas reconstrucciones de la vida social, política y religiosa del Reino constituyen un modelo de estudio claro e imaginativo. El más reciente [1976] y el más ambicioso intento en esta línea es, quizás, el de Nicola Badaloni^[263]. Encuentra la respuesta en las ideas científicas que había en Nápoles, especialmente en las del obispo Caramuel y la sociedad de los *investiganti*. Hace referencia al neopitagorismo del Renacimiento; a un único principio dinámico que, según filósofos como Severino y Della Porta, activa todas las cosas; quienes también defendieron que los hombres y los animales difieren en última instancia solo en grado. Menciona a Bartoli y a Cornelio, quienes creyeron en la unidad de la mente y la naturaleza. Habla de Porzio, quien vio al

hombre como el más perfecto fruto de la naturaleza, del único gran *spiritus* interior. Alude al hincapié que hacen Borrelli y Caramuel en el papel de los experimentos y las hipótesis, probables empíricamente, frente al carácter *a priori*, demostrable matemáticamente, que el cartesianismo dominante atribuía a todo conocimiento científico. Badaloni subraya especialmente las teorías de Borelli de la *vis percussioni* y del *conatus*, el corazón de la filosofía natural vitalista de su época.

Todo esto resulta, por supuesto, relevante para muchos aspectos de la obra de Vico. También formuló una teoría física. Creyó en «puntos metafísicos»^[264] de los que el *conatus* era el atributo —puntos que, de alguna manera, eran los «mediadores»^[265] entre Dios y los cuerpos materiales—; y atribuye esta teoría a Zenón (no está claro a cuál de los dos grandes filósofos del mismo nombre se refiere: es posible que no los haya distinguido). En *De antiquissima* habla del *motus* «quo flamma ardet, planta adolescit, bestia per prata lascivit»^[266] —un *motus* y un *conatus* que, evidentemente hacen que el mundo gire—, tesis que puede proceder perfectamente de los pensadores que recupera Badaloni en su formidable estudio. Pero este renacimiento metafísico, neoplatónico y vitalista, que también influyó en Leibniz, no era lo más original e importante de la obra de Vico. El grado de profundidad en el que estas teorías citadas por Badaloni calaron en el pensamiento de Vico es menos significativo que el hecho de que todos estos *conatus* y *motus*, al margen de que procedan de Borelli, Leibniz o Della Porta, no son accesibles a la intuición humana; no comprendemos sus actuaciones *per causas*. Todo esto forma parte de la doctrina de Vico sobre el mundo externo, del cual tomamos una *coscienza* que no puede obtener más que el *certum* —un objeto de conocimiento que resulta opaco a nuestro intelecto en el sentido opuesto en que las voliciones, pensamientos y acciones humanas no son, a su juicio, opacos. Vico no afirmó en ningún sitio —hasta donde yo sé— que existiera una continuidad entre los puntos metafísicos y su *conatus* por un lado, y la actividad humana por otro. Los filósofos de la naturaleza anteriores a él, Paracelso quizás, y Campanella, y posteriormente Herder, Schelling y los románticos, creían claramente, en oposición tanto a Descartes como a Kant, en tal continuidad, y es lo que constituye el centro de sus doctrinas. A su modo, también se

manifestaron en esta línea Hamann, Goethe y Coleridge. Los científicos napolitanos que cita Badaloni pudieron haberse encontrado perfectamente entre los antecesores de estos autores. Ahora bien, la pretendida originalidad de Vico radica exactamente en el sentido opuesto: no en identificar sino en distinguir entre, por un lado, los procesos naturales, más o menos inescrutables, y, por otro, la actividad humana, que puede ser «penetrada». Así pues, Vico se opondrá a todos aquellos precursores monistas de Schelling, Ravaisson, Bergson, Teilhard de Chardin y a todos los filósofos modernos que se adhieran a algún tipo de *Naturphilosophie*. Es verdad que Caramuel y otros escritores científicos anteriores a él, que Badaloni cita, eran antiaristotélicos y anticartesianos, y admiraban a Bacon; lo cual es también verdad a propósito de Vico. Y pudiera ser que la importancia que dan los *investiganti* al experimentalismo y a lo concreto, lo mismo que la constante apelación de Campanella (y, por supuesto, de Bacon) a los sentidos y a la imaginación, así como su antipatía por lo abstracto y lo *apriorístico*, hubieran tenido su efecto en él. Más aún, las ideas de Vico sobre física no carecen totalmente de interés; tienen algo que distingue a los hombres de talento, pero son ideas periféricas de su pensamiento, como la física de Descartes, las teorías raciales de Kant, etc. Cuando Badaloni esboza un paralelismo entre la teoría de la mitología bíblica de Aulisio (por ejemplo, la identificación de Moisés con Mercurio en la línea de Spinoza y père Simon) o las ideas de Grimaldi acerca del *verum* y el *certum* y las correspondientes doctrinas de Vico, o cuando llama la atención sobre la teoría de los mitos de Leonardo de Capua, o sobre la relación entre la teoría y la práctica, hace nuevas aportaciones, útiles e interesantes, a nuestro conocimiento de Vico. Ahora bien, su tesis central — que las doctrinas fundamentales de Vico pueden ser rastreadas en Caramuel y en los *investiganti*— no aporta gran cosa^[267].

Caramuel y sus seguidores se preocuparon de mostrar que el verdadero camino hacia el conocimiento natural y, quizás, también hacia el factual (distinto de la teología) pasa a través de la experiencia y no a través del razonamiento *a priori*. Tal conocimiento no puede llegar más que a una gran probabilidad: la certeza *a priori* era un engaño y una desilusión; en este sentido se sitúan muy cerca de Bacon. Pero el punto central de la

doctrina de Vico —y su aspiración legítima a ser considerado genio— descansa sobre la proposición de que el conocimiento histórico es, de hecho, capaz de mucho más que esto: si no de una gran verdad, sí de una verdad diferente y superior a la que las ciencias naturales pueden esperar alcanzar. «La totalidad de la filosofía de Vico podría ser interpretada» —dice Badaloni «como una extrapolación al campo de la filosofía civil (esto es, social y política) del método experimental de los *investiganti* y de la metafísica de la *mens*»^[268] que ya no se aplica al mundo natural, sino (viene a decir) «tomada como ya Sócrates la había tomado: bajándola del cielo a la tierra»—. Si esto fuera así, entonces todo lo que habría dicho Vico es que la historia y las ciencias sociales quedarían satisfechas con lo probable —un tópico que muy pocos antes que él cuestionaron—. Decir que las ciencias naturales no eran disciplinas *a priori* en lo referente al método y a las conclusiones, era, si no revolucionario, al menos un atrevido rechazo de la doctrina cartesiana dominante, y a la vez suponía oponerse a la poderosa tradición de la escolástica aristotélica, por no decir al mismo Aristóteles. Afirmar esto de la historia era simplemente reiterar lo que no solo Descartes, sino virtualmente toda la filosofía y, de hecho, el sentido común, habían mantenido desde tiempo inmemorial, a saber: que no se podía obtener auténtica certeza por lo que se refiere a los hechos humanos. ¿Quién podría no creer algo así? Reducir la filosofía de Vico a este tópico es relegarlo al nivel de un empirista de segunda fila.

Vico, de ser monista, no lo fue en el mismo sentido que Caramuel y sus discípulos. Luego, se hizo dualista: este, de hecho, fue su cambio más importante. Vico no dibujó, como lo hizo Descartes, una línea punteada entre la mente y la materia, o entre el conocimiento *a priori* del mundo real y la percepción *a posteriori* del mundo de los sentidos, con sus cualidades secundarias tan poco fidedignas. Vico trazó también una línea similar, pero lo hizo de una manera diferente, esto es, entre la actividad y la pasividad. Dibujó la línea entre, por un lado, la *mens* en los hechos humanos, encarnada en los seres humanos, guiados —de hecho, determinados— por Dios y la Providencia, si bien son ellos mismos agentes creativos que han construido el mundo civil o histórico-político; y, por el otro, la *mens* en la naturaleza que Dios, de quien es instrumento, puede comprender, pero que

permanece opaca e inescrutable para los hombres, los cuales no la han hecho. Este abismo es, a su modo, tan grande como el concebido por Descartes, aunque cruza una parte diferente del mapa metafísico. El desarrollo de lo que constituye la parte central de la visión de Vico —su fenomenología del espíritu— no tiende un puente sobre este abismo: no fluye desde la naturaleza a la mente, ni desde lo contingente a lo necesario (como hace Leibniz) ni (como el idealismo posterior) del *sich* de las cosas al *für sich* de las personas. La interpretación que Badaloni formula respecto del *verum/factum* de Vico constituye una parte —a mi juicio poco convincente— de esta tesis general. Se ha intentado, sostiene, restringir el excesivo dominio de la *mens*: la mente —la mente de los hombres— debe tomar información de la naturaleza, esto es, del *factum*: debe existir interrelación entre ellas. Podría, presumiblemente no existir tal interrelación entre la *mens* y el *verum*, dado que el *verum* es intrínseco a la *mens*: creado, de hecho por ella. Pero, en ese caso, tampoco podría existir «interrelación» alguna entre la *mens* y el *factum*, ya que Vico afirma de forma explícita que el *factum* y el *verum* son literalmente intercambiables^[269]: lo que Dios ha hecho por medio de los hombres es ya nuestro; lo que ha hecho al margen es impenetrable para los hombres. «El requisito y criterio de verdad es haberlo hecho» dijo en 1710^[270], y eso, no es ni más ni menos que lo que significa *verum et factum convertuntur*. La grieta se encuentra entre lo que «fabrican» las mentes de los hombres, y lo que no es fabricado por ellas sino que lo encuentran o actúan sobre ello: lo primero es, o puede ser, transparente a la mente, lo último se resiste a ella.

Para Vico (es necesario volver una vez más sobre ello), la naturaleza permanece opaca. Ataca las nuevas ideas científicas precisamente porque alaban el método científico (el cual puede tratar solo con lo externo) como el «ábrete Sésamo» de todos los problemas^[271]. Paolo Rossi, en mi opinión, se acerca mucho más a la clave del asunto, al presentar a Vico como un conservador, por no decir un reaccionario, tanto intelectual como personalmente cercano a los jesuitas, por ejemplo en su antimecanicismo y, tal vez, en su actitud ambivalente respecto al libre albedrío. A pesar de la fascinación de Vico por el desarrollo de la civilización, el conjunto de su doctrina, en particular el acento que pone en el orden objetivo —la ley

eterna que gobierna los ciclos de la *storia ideale delle leggi eterne*—, posee una tendencia conservadora; pues parece suponer que no se puede forzar el ritmo, romper con el pasado, crear un orden racional estable rápidamente, a la manera intentada, por ejemplo, por el contemporáneo de Vico, Pedro el Grande. Este es el espíritu de Hooker, Mathew Hale, Montesquieu, Burke, Hegel, e incluso Joseph de Maistre^[272]. Cualquiera que sea la correcta interpretación de la posición de Vico, considerarlo el padre de un historicismo profundamente teológico o convertirlo en un representante del racionalismo científico, o en un progresista social militante, un aliado de la Royal Society, de Voltaire, de los *philosophes* y, finalmente, de Engels y los dialécticos de la naturaleza, es ir contracorriente de los hechos más obvios. Enzo Paci^[273] podría ir demasiado lejos al presentar a Vico como si contemplara la naturaleza con ojos existencialistas, como el bosque primitivo de los salvajes, agrestes y espantosos, *orribili bestioni*, presos de pánico; una visión que, según comenta, irrumpe incluso en la forma del mundo que Vico se está formando, barroca y elaborada, tal y como se muestra, por ejemplo, en la biografía del rudo y bárbaro soldado Antonio Caraffa que él había escrito. No obstante, Paci está básicamente en un acierto al subrayar que en el centro del pensamiento de Vico se encuentra el contraste entre dos mundos: el recalcitrante mundo externo que podemos manipular solo dentro de ciertos límites determinados por la Providencia, y el mundo de los hombres, que su espíritu creativo «fabrica» con sus imágenes recurrentes, misterios y símbolos que aparecen en la conciencia colectiva de los hombres, el mundo artificial del que somos verdaderos ciudadanos, el río de la historia que solo habitamos nosotros.

El libro de Badaloni es un estudio erudito con mucha información acerca de la ciencia napolitana del siglo XVII; pero, pese a ello, no ofrece una respuesta convincente a la cuestión de las fuentes de las doctrinas centrales que realmente nos interesan, esto es, las que tienen que ver con el autor de la *Scienza nuova*. ¿No existen puentes evidentes entre su radical ruptura con la tradición y su pensamiento primero?, ¿sale un historicismo, totalmente en ciernes, sin antecedente alguno de la cabeza de un italiano aislado, especialista en la Antigüedad, en la época de Newton, Locke y Voltaire? Antes de conceder que esto pudiera ser así realmente, me gustaría

adelantar, aunque no sea más que de forma provisional, al menos una respuesta parcial al problema que hombres de gran erudición no han podido resolver satisfactoriamente.

IV

Dado que lo que le hizo famoso se centra en su visión acerca de la naturaleza y métodos del conocimiento histórico y sus relaciones (o ausencia de relaciones) con los métodos de las ciencias naturales, esto es, en el campo de la teoría y la metodología, y no en sus logros como historiador o jurista, los investigadores tendieron a buscar las fuentes de sus ideas en los campos de la filosofía, la teología y la teoría científica. Sin embargo, fue, sobre todo, un especialista en jurisdicción preocupado por la historia de la jurisprudencia, muy especialmente por la historia del Derecho Romano, que constituye el principal paradigma de su *storia ideale eterna*, y a la que vuelve constantemente. Se sumergió en el estudio del derecho antiguo mucho más profundamente que en la metafísica, e incluso que en la teología; no existía otra rama del conocimiento que más familiar le resultara. Fue en este campo donde quiso desesperadamente hacerse un nombre y obtener el codiciado puesto que tan injusta y deshonrosamente le negaron. Con todo, se trata de una dirección que quizás no haya sido investigada suficientemente.

¿Qué es lo que motivó que empezara a tomar forma en su mente la teoría de la diversidad de culturas? Se ha llamado la atención con frecuencia sobre el hecho conocido de que el descubrimiento de sociedades diferentes y extrañas en el Nuevo Mundo aportaba pruebas distintas de las ya existentes a los conocidos argumentos de los sofistas griegos acerca de la variedad de costumbres y la relatividad de los valores. Con todo, es preciso tratar dichos tópicos con cautela. Los relatos de los viajeros sobre los indígenas de América o de las gentes del Lejano Oriente fueron usados generalmente para apoyar la doctrina de la universalidad de la ley natural,

sea clásica o cristiana, católica o protestante; puesto que se creía que este código humano universal había sobrevivido sin corromperse entre dichas sociedades primitivas y remotas, no contaminadas por el contacto con la degenerada moral europea y sus fuentes. Todo ello formaba parte de la tendencia humanista a buscar lo uniforme y lo universal, para redescubrir la estructura básica de la realidad moral y social, así como la de la física y la metafísica; lo cual había sido olvidado o tergiversado durante la larga noche de la Edad Media. Aquellos que desearon subrayar la relatividad de las actitudes y valores no necesitaron tales descubrimientos; tenían a mano ejemplos dentro de la civilización moderna desde hacía tiempo; Pascal no necesitó salir fuera de Europa para apuntar su famoso juicio moral de que lo que era ortodoxo a un lado de los Pirineos, era herético al otro lado.

Vico, de hecho, aduce ejemplos de sociedades remotas —España, América, Siam, los celtas—, pero C. E. Vaughan los ha contado, y afirma que no son más de una docena^[274] lo cual contrasta claramente con el abundante uso que hacen de tal material Montesquieu, Lafitau, Voltaire, incluso Bodin, por citar algunos. Lo que atrae al pensamiento de Vico es la Roma antigua, y después de Roma, Grecia —el clásico coto de caza de los teóricos de la ley natural—; y concibe una moral que es precisamente la opuesta a la defendida por los iusnaturalistas: que la naturaleza del hombre no ha de ser concebida en términos individuales sino en términos sociales, en términos de movimiento y cambio —no de inmovilidad y reposo—, y ha de ser buscada en la historia y no en una metafísica eterna. La concepción de Vico representa algo más que el surgimiento o renacimiento de la conciencia histórica, cuyas raíces son descritas por M. H. Fisch^[275]. Decir que el conocimiento histórico difiere del científico, es una cosa; pero la tesis de Vico de que el conocimiento histórico está mejor fundamentado que el científico, es otra muy diferente y mucho más atrevida. Los trabajos de entregados bollandistas y mauristas, de Mabillon o Montfaucon, de Leibniz o Muratori, incrementaron el interés por los orígenes y la historia entendida como un escaparate de ejemplos de virtudes o vicios, de éxitos o fracasos que podrían ser utilizados como guía por generaciones posteriores, como un testimonio de la verdad de las Escrituras o de la revelación, como un monumento a los logros de una nación, de una Iglesia o de un movimiento,

o para mostrar la validez o la corrupción de una tradición, especialmente la de la Iglesia romana. Se convierte, de esta manera, en el campo favorito donde libran sus batallas los papistas y los reformadores, jesuitas y jansenistas. Estas razones para estudiar la historia durante el Renacimiento y la Reforma explican claramente el motivo de la creciente fascinación que ejercían entonces los estudios históricos entre los humanistas y hombres de la Iglesia, y el desprecio que despertaban entre los nuevos positivistas cartesianos inclinados hacia la ciencia. Pero, esto tiene poco que ver con el *verum/factum*: el marcado contraste entre nuestra capacidad para comprender los artefactos hechos por los hombres y la naturaleza, la cual solo puede ser conocida perfectamente por Dios, que la creó.

La historia de la temprana jurisprudencia moderna tiene mucho más que ver con los intereses dominantes de Vico. Aquí podría hallarse, finalmente, la pista durante tanto tiempo buscada.

V

Uno de los episodios mejor conocidos en la historia posterior sobre este asunto es la importante controversia entre los juristas romanos y sus críticos, que alcanzó el punto más alto en el siglo XVI, estimulada por consideraciones políticas, al menos tanto como por consideraciones de pura erudición. Una de las motivaciones fundamentales que estaban detrás de los juristas del Renacimiento y sus discípulos, particularmente en Francia, era la convicción de que las verdades universales y eternas, de inestimable valor para la conducta de los hombres de cualquier lugar, fueron conocidas por los grandes pensadores griegos y romanos y podrían, con el esfuerzo necesario, ser redescubiertas. Creyeron que esta *restauratio* podría ser lograda una vez que las distorsiones, confusiones, interpolaciones o incrustaciones de editores e intérpretes bizantinos y medievales, desde Triboniano —el editor de Justiniano— a los medievales accursianos y

bartolistas y sus sucesores (tristemente involucrados como estos últimos ya que se les consideraba influidos por las tendencias antipaganas de las tradiciones de la Iglesia), fueran identificadas y eliminadas, y desenterrados los textos originales, reconstruidos y comprendidos. En parte, el trabajo de restauración estaba estimulado por el puro amor al saber, por curiosidad intelectual, por el deseo de rescatar la libertad de entre la ignorancia, el error, la perversión deliberada y por pura admiración al mundo clásico, libre de cualquier utilitarismo o propósito ético. Ahora bien, junto con tales motivos desinteresados, estaban actuando también pasiones políticas y teológicas: las de los protestantes, las de los antipapistas, antimedievales y, en Francia en particular, las de galos y las de nacionalistas. De cualquier manera, ciertamente el impulso dominante era el de la creencia platónica y humanista de que, a la luz de los modelos (descubiertos hacía poco) de verdad ideal y belleza ideal, los hombres de talento y energía, no afectados por la condena del mundo que habían hecho los *tristes docteurs*, y liberados de la tiranía de un clero supersticioso y oscurantista, podrían de nuevo desarrollar las ricas potencialidades de la naturaleza humana y construir una vida digna de su recién descubierto conocimiento y genio creativo. Los principios eternos a la luz de los cuales se edificó el Derecho Romano —sea *jus naturale*, *jus gentium* o *jus civile*—, una vez que el suelo fuera limpiado de la basura acumulada durante siglos, serían la base de una nueva vida, tanto social como individual, que los hombres racionales —para quienes los parámetros medievales se habían derrumbado— establecerían de acuerdo con las leyes inalterables de la naturaleza, unas leyes que son idénticas a las de la razón humana tal y como fueron formuladas por los más importantes filósofos y juristas. Esta preocupación por la restauración de los textos clásicos todavía nos lleva a dos consecuencias inesperadas que resultan, a la vez, interesantes y paradójicas^[276].

En primer lugar, el proceso mismo de fiel reconstrucción de cual quier forma de comunicación humana requiere una correcta comprensión del significado de lo que se dice. Esto, a su vez, exige el conocimiento del carácter y de las intenciones de aquellos cuya lengua se está estudiando y, especialmente, de la estructura social dentro de la cual tiene lugar dicha comunicación —el medio, la época y, sobre todo, las convenciones

específicas por las que se rigen tanto las palabras como las vidas a las que pertenecen, porque el significado y el uso de los términos utilizados — legales, morales, religiosos, literarios, etc.— solo pueden ser comprendidos en el contexto de una sociedad particular, en un período concreto de su desarrollo. Por tanto, cada investigación de cualquier aspecto de la civilización humana lleva necesariamente el estudio más allá del objeto específico examinado: desde las fórmulas jurídicas a los hábitos y propósitos de los hombres gobernados por esas leyes, desde las frases litúrgicas a los ritos religiosos, creencias y cosmología; únicamente en estos términos pueden ser correctamente interpretadas las funciones de las palabras y de los documentos que las expresan. Ello puede, a su vez, requerir una investigación de los orígenes, esto es, de la génesis y evolución de las costumbres, leyes, ideas, instituciones y del papel que desempeña al respecto el lenguaje jurídico o teológico. Por eso en el trabajo de resucitar cualquier monumento de la Antigüedad, aunque el restaurador como tal se desinterese de los ámbitos tan diversos del pasado, está comprometido, quiéralo o no, con cierta historia social, sociología histórica o antropología. La necesidad de reconstruir ha actuado, en consecuencia, como un poderoso estímulo, no solo para los estudios históricos, sino también para la adopción de una actitud historicista: la búsqueda de las respuestas a cuestiones jurídicas, teológicas o políticas en el campo social, en la interrelación entre una variedad de factores sociales que determinan el papel de este o aquel conjunto de símbolos, actuaciones o instituciones, en la vida de un grupo particular de hombres; hombres cuyas aspiraciones y formas de vida eran —por citar la *Ciencia nueva*— «producidas por las modificaciones o circunstancias con que [...] han nacido; por lo que estas nos pueden confirmar que es tal y no otra la naturaleza o el nacimiento de esas cosas»^[277].

La atmósfera de entusiasmo por el estudio de los monumentos e instituciones no estaba probablemente del todo desconectada del surgimiento de un profundo escepticismo respecto de la fiabilidad de la propia historia narrativa^[278]. Críticos como Cornelius Agrippa, a principios del siglo xvii, y Patrizi a mediados del mismo siglo, lanzaron los más violentos ataques, desde la crítica de Plutarco a Herodoto, contra la

fiabilidad de los historiadores narrativos. Los historiadores y cronistas fueron acusados de inferioridad mental^[279], ignorancia, irracionalidad o de tener motivaciones perversas tales como la vanidad, el fanatismo, las envidias, los odios personales, políticos y religiosos, la exageración patriótica, la venalidad, la carencia de propósitos o métodos coherentes y defectos por el estilo. Todo ello habría originado desde el principio constantes y violentos desacuerdos entre ellos que no había forma posible de resolver. El ataque fue, en ocasiones, mucho más allá: alguno de los atacantes mantenía que la historia era, en principio, incapaz de llegar a la verdad, ni siquiera a la verosimilitud; pues toda historia estaba basada en última instancia en pruebas de testigos, o, en todo caso, de contemporáneos. Y estos estaban envueltos en los acontecimientos descritos o no estaban; en el primer caso serían propensos a ser partidistas; y en el segundo, ocurriría que los datos que obtuvieran serían de segunda mano, y por ello, no tendrían la más secreta y con frecuencia más importante información, de donde los historiadores no podrían conocer nunca los auténticos resortes de los que están involucrados en una acción. Los factores más importantes serían conocidos solo por los participantes, pero estos tienen tendencia a usarlos para alimentar a los historiadores con información tendenciosa, o para sobornarlos, en pos de una ambición personal, en atención a una causa, o por despecho, deseos de gloria, dinero, o por innumerables motivos similares. En consecuencia, si los historiadores estuvieran bien informados, serían también parciales; si fueran imparciales serían ignorantes o estarían engañados. Desde entonces, los cuernos de este devastador dilema han aparecido, de una u otra forma, ante los historiadores de prestigio. Pero, esto no fue todo. Un siglo más tarde, filósofos críticos como Descartes y sus discípulos atacaron en otra dirección; mantuvieron que sin axiomas, definiciones, reglas deductivas y rigor intelectual, la historia no podría, en ningún caso, ser una fuente sistemática de conocimiento^[280].

Atrapada entre la espada y la pared, a la historia narrativa, de hecho, a la historia misma, le tendría que haber resultado duro imponerse para manifestar sus pretensiones, de no haber sido por las nuevas armas suministradas contra tal escepticismo por los maestros de la filología que surgían en ese momento. Competentes historiadores, críticos, literatos,

especialistas en el mundo antiguo y juristas empezaron a llegar a las conclusiones que fueran por medio de cuidadosas técnicas científicas. No usaban los materiales y los métodos de los historiadores narrativistas anteriores, sino que se basaban por sí mismos en monumentos — documentos literarios, inscripciones, monedas, medallas, obras de arte y arquitectura^[281], leyes, ritos, tradiciones que persisten o que se recuerdan, etc.—, entidades «objetivas», *realia*, que se creía que no podían ser corruptas, carentes de escrúpulos o conducir a engaños. De esta manera, el auténtico deseo de recobrar las verdades eternas, que habían sido olvidadas o pervertidas, acabó haciendo surgir una nueva dimensión de la comprensión histórica, basada en el resurgimiento de investigaciones sobre el mundo antiguo, acompañada de una consideración nueva hacia Varo o Escévola, en contra de los más importantes historiadores narrativistas del mundo antiguo.

Las verdades así reconstruidas eran seguramente más generales que aquellas que los historiadores narrativistas aspiraban a relatar, pero parecían apoyadas más sólidamente y tener más significado. Cuando Patrizi sostuvo que los monumentos no menos que los relatos podían, de hecho, ser elaborados de suerte que encajaran con cualquier modelo, que con tales ladrillos se podría construir cualquier otro edificio, lo que estaba diciendo no era, en efecto, absurdo, aunque ciertamente sí exagerado. Las pruebas de coherencia interna en la reconstrucción de la constitución de Atenas, pongamos por caso, o del Derecho privado en la Roma de Ulpiano o Galio, pudieron hacerse, en principio, de forma tan rigurosa como los métodos de medicina o geografía. La importancia que dieron los filólogos y «gramáticos» a la prueba empírica —ejemplos concretos de la aplicación de las reglas generales en las que Bacon y Campanella habían insistido tanto— se convierte en la piedra angular del nuevo método. Así, el camino hacia el auténtico pasado se creía ahora que pasaba por la «filología». Valla (y Dumoulin y Cusanus) lo demostraron en el curso del desenmascaramiento de la falsa donación de Constantino; los más importantes juristas históricos —Budé, Cujas, Alciati, etc.— y sus discípulos usaron los nuevos métodos para eliminar los cascotes medievales y la indiferencia bizantina que, desde

su punto de vista, habían ocultado los auténticos textos de los grandes juristas romanos.

Una de las grandes batallas fue la librada entre los defensores y críticos —tanto galos como protestantes— de la autoridad del Vaticano: en ambos casos apelaban a la tradición. El asunto, como M. H. Fisch ha apuntado^[282], supuso un gran estímulo para los estudios históricos. Pero lo que resultó más relevante para la formación de las ideas de Vico fue el hecho de que las apelaciones al pasado tomaran mayormente la forma de examen tanto de etimologías y monumentos como de documentos y de historia narrativa. El prestigioso polemista galo, Charles Dumoulin, discípulo de Valla y amigo al mismo tiempo de Calvino, en su defensa de las pretensiones del monarca francés contra el universalismo romano, apeló al uso de la lingüística en lo referente a la interpretación de la verdadera tradición. Con este mismo ánimo, el defensor de la ortodoxia romana, Raymond Le Roux, acusa a Dumoulin de ser excesivamente literal: las palabras cambian de significado; los juristas, que tratan con hechos y no con meras palabras, no han de caer en el error de dar significados fijos a las palabras; los términos más importantes cambian su significado en diferentes épocas y diferentes situaciones^[283]. Ahora bien, el mismo principio pudo ser usado con igual efecto por los contrincantes de Roma: el lenguaje y los monumentos pueden utilizarse, no solo para mostrar los anacronismos y falsificaciones cometidos por la Iglesia, sino también para reconstruir la estructura de sociedades pretéritas, tarea esta absolutamente necesaria para comprender el significado de esta o aquella sentencia del *Digesto* o de Ulpiano^[284]. En este sentido, François Baudouin reivindicó el conocimiento de la historia universal para cualquiera que aspirara a un verdadero dominio del derecho; para comprender la tradición de la Iglesia es necesario comprender la República «en cuyo seno, por decirlo de alguna manera se alimenta [la Iglesia]»^[285]; toda la historia y toda la jurisprudencia, desde un punto de vista ideal, deberían estar unidas en un único *corpus*^[286]. El Derecho y la Historia son una misma cosa y resultan inseparables^[287]. Gracias a la aceptación de tal principio, Budé y Cujas, Alciato y Le Douaren y sus discípulos rastrearon con éxito los textos del Derecho romano a partir de las distorsiones y errores de los «bárbaros» medievales —bartolistas y

accursianos—. En este sentido, gracias exclusivamente al uso de tales métodos, fue descubierta la mezcolanza ahistórica de textos romanos de fechas diferentes que había hecho Triboniano —el editor de Justiniano y la *bête noire* de la nueva escuela francesa de juristas—, se estableció adecuadamente la cronología y, en consecuencia, el significado y la relación entre los textos. ¿No había declarado ya Valla en su momento que es *ab institutione* o *ab artifice* como puede ser revelado el significado histórico de los términos cruciales?^[288] Esta es también la doctrina de François Hotman y de su maestro Cujas. Incluso el defensor del Papa, Le Roy, declaró que «las lenguas, como todo lo humano, tienen un comienzo, un progreso, un perfeccionamiento, un corrompimiento y un fin»^[289].

Este es el mismo lenguaje de la *storia ideale eterna*. La búsqueda de anacronismos en las compilaciones medievales o bizantinas se puede retrotraer al siglo xv^[290], pero se hace más sistemática en el curso de las controversias jurídicas y religiosas durante el siglo xvi, especialmente en Francia. Se experimenta una enorme sensación de que los estilos van cambiando, y, por consiguiente, del fluir de la historia y de la evolución en el cristianismo medieval de las formas de vida reflejadas en esos estilos. Ello significa la apertura de una nueva puerta hacia el pasado: el matrimonio entre la «filología» y el derecho, y representa la contribución hecha por el *mos gallicus* a la comprensión histórica. Bodin, un siglo antes que Vico, consideró los mitos y las leyendas populares como pruebas de las creencias y estructuras sociales. La concepción de Vico es más amplia y más profunda: discriminó lo que era de lo que no era compatible con este o aquel estadio en la evolución del conjunto de una cultura, no meramente con este o aquel uso lingüístico, jurídico o de normas constitucionales. Todo esto no era para Vico más que expresión de un único modelo unitario, que se mostraba en todas las manifestaciones de una civilización concreta. En cualquier caso, existen ciertas semejanzas por lo que respecta al enfoque tanto en términos generales como en los detalles, entre los juristas históricos —especialmente Hotman y Baudouin— y Vico. La desconfianza hacia la historia narrativa, la antipatía respecto a los principios eternos —sean los del derecho natural o, más adelante, los del cartesianismo— y la fe en la filología como un tipo de rudimentaria antropología y psicología

social, son compartidos por todos; y todos están igualmente alejados de San Agustín, Santo Tomás, Sánchez y otros pensadores tenidos por precursores del filósofo napolitano^[291].

Vico no discrepa de Budé, Dumoulin o Hotman sobre esta conexión. Sin embargo, los nombres de «Cuiacio», «Bodino», «Ottomano», «Salmasio»... aparecen con bastante frecuencia en sus páginas. Parece improbable la hipótesis de que Vico o cualquier otro investigador del campo del derecho, cuya vida estuviera dedicada al estudio de la jurisprudencia histórica, no conociera nada de esas grandes querellas o no les prestaran ninguna atención. Vico, en mayor grado que cualquier otro, debió de haber ido comprendiendo que las puertas hacia la Antigüedad no habían sido abiertas por los historiadores, sino por los «filólogos», por los maestros de sabiduría clásica y, especialmente, por los de Derecho romano. No sería ningún disparate decir que la historia y, de hecho, el concepto mismo de cultura, empezó al calor de la argumentación, en especial en Francia, sobre las señas de identidad de los textos o de las tradiciones; dicha argumentación, si bien era académica tanto en la forma como en el método, tuvo sus orígenes en los conflictos económicos, políticos y sociales. La doctrina de Vico apareció como un desarrollo audaz y adaptable a otros campos de los métodos inventados por y para las polémicas sobre dónde pueden encontrar las partes contendientes la verdadera —válida— autoridad como arma para la acción política. Ahora bien, el asunto no debe ser sobrevalorado; no hay, que se sepa, mención auténtica alguna en las obras de Vico de estas importantes controversias, y este silencio exige algún tipo de explicación. Los enfrentados al Papa eran, por supuesto, disidentes y heréticos; y reconocer alguna deuda directa con ellos o mencionarlos con mucho fervor, no habría quedado incólume ante el Reino de Nápoles de la época de Vico, ni habría sido tampoco aceptado por sus amigos y mecenas, especialmente los de los círculos clericales a los que había estado estrechamente vinculado —y con los que congenió— toda su vida. Habla con aprobación de Grocio, Seldem, Pufendorf y Bacon —todos protestantes—, pero rechaza las doctrinas centrales de, al menos, tres de ellos; tampoco ninguno de estos había dirigido, desde un punto de vista político o teológico, las artes de la guerra contra la autoridad del Vaticano, como se hacía en el siglo XVI en

Francia con ocasión de las guerras de religión. Más aún, como muchos otros descubridores de verdades genuinas, probablemente no estaba demasiado preocupado con reconocer esas deudas intelectuales tan directas. En cualquier caso, no podemos decir, dado el estado actual de conocimiento al respecto, que haya prueba alguna positiva de que Vico extrajera algunas de sus teorías más importantes de dichos historiadores juristas. Con todo, sería sumamente improbable que no lo hubiera hecho, dado que estamos hablando del mundo que mejor conocía.

La segunda paradoja ya ha sido mencionada. Uno de los motivos iniciales para la labor de restauración de los textos de Gayo y Papiano era la creencia de que contenían la más clara declaración de aquellas reglas de conducta universales a las que aspiraban, por naturaleza, todos los hombres, con independencia de lo bárbaros que pudieran ser o del grado de perversión que tuvieran. La contemplación de los principios del Derecho romano dará a cualquier hombre la sensación de «vuelta a casa», de retorno, tras la larga noche de la Edad Media, al reinado de la razón y a la luz del día. Ahora bien, lo que se fue descubriendo gradualmente era una forma de vida que parecía remota o, al menos, que no resultaba familiar a los que buscaban esa única verdadera tradición. Se eliminó el desprecio medieval tan cuidadosa y fielmente acumulado y apareció un mundo clásico que les resultaba extraño: fueron las supuestas tergiversaciones monásticas las que le habían otorgado la afinidad que hasta entonces parecía guardar con las ideas de épocas posteriores. No era esto lo que habían esperado los neoestoicos, neoaristotélicos, platónicos y neoplatónicos del Renacimiento. En cualquier caso, aquellos que deseaban proteger las libertades y privilegios locales o corporativos frente al abuso de los grandes poderes centralizados —vinieran del Papa o del Rey—, sacaron gran provecho de ello. Los historiadores del derecho habían puesto de manifiesto con frecuencia su reconocimiento al esfuerzo incesante de François Hotman: a la vez que se comprometió totalmente y de manera ostensible en tareas de erudición, intentó establecer el auténtico significado del Derecho romano para hacer hincapié en la infranqueable diferencia entre este —y, de hecho, también las reglas del derecho natural— y las costumbres antiguas de Francia que continuó la tradición franco-gálica —auténtica y propia—; de

ello se siguió que el Derecho romano, bien fuera «municipal» o «internacional», no resultaba relevante para el Derecho francés. La insistencia de Hotman y sus seguidores en el abismo que separa el Derecho romano de las propias tradiciones «inmemoriales» franco-germanas, formaba parte de su defensa de los derechos feudales, locales o nacionales frente a los defensores de la uniformidad y la centralización, y todos aquellos que apelaban a las verdades eternas y universales para apoyar las pretensiones de una autoridad suprema.

Este importante argumento, procediendo como procedía de múltiples fuentes —la primera conciencia sobre lo que es una nación, el entusiasmo de los reformadores galos y demás descontentos con la jerarquía romana, las reivindicaciones de los Estados, *parlements* y corporaciones provinciales contra el gobierno central, esto es, procediendo de cada movimiento o actitud que encontraba provecho en subrayar las diferencias entre lugares, épocas y formas de vida—, fue apropiado con ilusión por los defensores de las costumbres locales, las maneras antiguas, las tradiciones específicas que varían de un lugar a otro, con raíces demasiado profundas y entrelazadas para ser racionalizadas y fijadas dentro de un sistema universal. Este importante conflicto político y teológico, una de las grandes batallas ideológicas que se siguen librando en la actualidad, cuando no se revestía de formas legales, apelaba a precedentes y costumbres históricas cuyo sendero iba siendo abierto por juristas y gramáticos enfrentados. En un esfuerzo por disminuir la autoridad del Derecho romano, y tratando de socavar la noción de Derecho civil —que incluso, aunque no siempre fuera de esta manera, siempre se afanaba por ser la aplicación del Derecho natural a situaciones particulares— Hotman habla de «les saisons et mutations des mœurs et conditions d'un peuple»^[292], que lo separan de los demás pueblos e, incluso, de su propio pasado; el pueblo francés tiene sus propias *complexions et humeurs*^[293]. ¿Qué relación guarda esto con las leyes de una sociedad muerta desde hace tiempo y que ahora surgen en otro pueblo?, ¿qué relación guarda esto con las listas de máximas del Derecho natural enunciadas por Graciano o sus predecesores sumisos portavoces del Vaticano o por una civilización antigua nacida en una remota Atenas y que florece en una poco menos distante Roma?, ¿qué tiene que ver con nuestra

singular y única individualidad o «complexi3n» fr3ncica que, al fin y al cabo, es germ3nica o «franco-g3lica»? En su *Antitribonianus* (citado por Vico en otro contexto)^[294], Hotman utiliza esta reivindicaci3n de la continuidad hist3rica para oponerse a las pretensiones de la corona, tanto contra el derecho de costumbres de los francos conquistadores de la Galia, como contra otros c3digos que se hab3an desarrollado al dictado de las necesidades y tradiciones de los diversos grupos de hombres que estaban bajo el dominio del rey. Los romanos ten3an una *respublica*, no una monarqu3a: la administraci3n de Francia «no tiene nada en com3n con la de Roma», dijo 3tienne Pasquier^[295]. El argumento de la «irrelevancia» de lo que hicieron los romanos con respecto a las situaciones actuales, se convirti3 en una poderosa arma en manos de los defensores de las prerrogativas de los diversos Estados (la defensa posterior de Montesquieu de tales *corps interm3diaires*, y su pluralismo anticentralista, se apoya en el argumento del agudo contraste entre la variedad de sistemas que solo son v3lidos para su propia 3poca). As3 pues, florecieron el relativismo, el historicismo, el pluralismo pol3tico y, m3s particularmente, los recelos con respecto a la abstracci3n, a los ordenados esquemas generales —fueran *a priori* o naturalistas, sin importar qui3nes los defend3an: Arist3teles, S3neca, Ulpiano, el Digesto, Santo Tom3s, Descartes, Locke, los *philosophes*, etc.—. Sobre todo, a partir de Lorenzo Valla y la nueva «filolog3a» se apela a lo concreto y particular en tiempos y lugares espec3ficos.

El nuevo sendero abierto hacia el pasado no era transitado solo por los historiadores del Derecho. El *mos gallicus* toma tambi3n la historia. 3tienne Pasquier considera las leyes como costumbres registradas por escrito, y como quiera que la sociedad, su lengua, sus h3bitos cambian, existe la necesidad de un reajuste constante. Se puede reconstruir el pasado no tanto auxili3ndose de la historia narrativa, cuanto a partir de un estudio renovado de los actos de los *parlements*, registros jur3dicos, bulas papales, poemas, monedas, estatuas, etc.; los historiadores tienden a ser subjetivos; un «je ne s3ay quoy de passion»^[296] basta para afectarles, especialmente si se trata de un asunto de religi3n^[297]. La repugnancia de Pasquier por el derecho y la arquitectura romana ilumina con agudo relieve la semejanza entre el

pasado romano y la tradición francesa: ello es seguramente el resultado directo de las doctrinas enseñadas en las escuelas de Bourges, Valence, Toulouse y Turín. Vignier, que trata a Homero y a la Biblia con el mismo objetivismo que a las monedas y a las inscripciones, no muestra ninguna consideración hacia la «inmemorial sabiduría de los antiguos». La Popelinière se preocupa por lograr una comprensión de las formas de vida antiguas, «*les moeurs, & en general la Police des Grecs*»^[298] examinando, por ejemplo, las «*coustumes & façons de faire*»^[299] de ese pueblo, su «*forme de vivre*»^[300]; el camino para ello se abre a través de sus canciones, danzas, epopeyas, usos lingüísticos, etc., pues —con palabras de Pasquier— «*notre langage symolise ordinairement avec nos moeurs*»^[301]. Es igualmente escéptico en lo tocante a las referencias de los historiadores antiguos; deben ser contrastadas con lo que se sabe de su pueblo, de su religión, de sus fuentes, de sus mecenas; debe tenerse en cuenta qué grado de responsabilidad concierne a la persona y qué grado de consistencia muestran. Incluso así, cree como Bodin que sus conclusiones nunca podrán ser más que probables: el mero hecho de la existencia de desacuerdo entre los historiadores lo demuestra.

Vico, por supuesto, piensa que puede trabajar mejor y obtener un grado de certeza más allá de la mera probabilidad, gracias al uso de la *fantasia* reconstructiva; para él los estudios humanísticos —la «filología»— pueden reivindicar su superioridad respecto de las ciencias naturales: la comprensión del mundo que los hombres han creado no está gobernada por las leyes de las ciencias que se ocupan del opaco mundo externo. Esté equivocado o no en este asunto de enorme interés, es importante admitir que, en principio, difiere al respecto tanto de Bodin como de los «probabilistas» napolitanos —con los que Badaloni intenta infructuosamente vincular a Vico—; la *scienza* para él es la verdad eterna; de hecho, reprocha a Grocio precisamente el que suponga que las proposiciones de las que la ciencia nueva es la *scienza*, nunca podrán ser más que probables. En cualquier caso, resulta difícil de creer que su método histórico y, de hecho, su completo esquema de desarrollo, sea totalmente independiente de las doctrinas de estos juristas, «gramáticos» e historiadores franceses: el punto de coincidencia no podría extenderse

mucho más allá. Es totalmente suya la noción de la historia como la continua autotransformación del hombre y de las instituciones humanas en el curso de su lucha por superar los obstáculos humanos y naturales; y puesto que la historia es la actividad de los hombres y, en consecuencia, de estructuras humanas, puede ser comprendida por los hombres: comprendida como no podrá ser comprendida la naturaleza. Se trata de una tesis suya^[302]: es la original doctrina que inspiró a Michelet y a Croce, y ganó la admiración tanto de Marx como de Dilthey^[303].

En Inglaterra este movimiento tomó la forma del derecho del sentido común de Cocke, y de la doctrina de Matthew Hale de que el derecho no había nacido tal y como hoy lo conocemos, y de aquellos otros precursores de Burke (tales como Hume y Bolingbroke), que reaccionaron en contra de «la cortante y seca rigidez de una razón metódica» y «a favor de la costumbre, de lo nativo, lo feudal y bárbaro..., lo primitivo, lo que no se llega a expresar articuladamente y lo cambiante»^[304]. En el siglo XVII este movimiento se extendió por Suecia, los Países Bajos y Sicilia tanto como en Inglaterra; y contó con la defensa ideológica de Burke y Herder que condujo, en última instancia, a las teorías jurídicas románticas de Savigny y a la escuela histórica alemana.

Si este estudio se aproxima a la verdad, se sigue de ahí que el Renacimiento tardío dio origen a dos ideas seminales. La primera es que la historia —la restauración del pasado— no consiste meramente en enunciar una retahíla de acontecimientos o hazañas, o en ofrecer retratos de los grandes personajes y sus vidas, o incluso en proporcionar junto con los hechos sociales, económicos, demográficos y «culturales», y sus interconexiones, comentarios sobre los estilos artísticos —comentarios que Voltaire fue de los primeros en seleccionar, discutir y evaluar—, sino también en comprender el torrente histórico como un conjunto, en cuyos términos, y solo en ellos, cobra sentido lo que es estudiado —una ley, una religión, una actitud política, o los actos o la fortuna de individuos y naciones—; y que el camino más seguro para tal comprensión se abre a través de la «filología», debido únicamente a que los monumentos, las instituciones —lenguaje, costumbres, leyes, monedas, arte, creencias

populares, etc.—, en contra de lo que hacen los historiadores, pueden ser malinterpretadas pero no falseadas.

La segunda es que las grandes civilizaciones del pasado son bastante más diferentes de nuestra «edad gloriosa» de lo que asumen los defensores de la ley natural; fueron expresión de sociedades lo suficientemente similares a la nuestra para no resultarnos totalmente ininteligibles, pero lo suficientemente diferentes como para poder utilizarlas como modelo normativo, con sus propias estructuras independientes y modelos de desarrollo. Y épocas posteriores las han encontrado fascinantes por ser remotas y porque incorporan valores diferentes, quizás superiores, a los nuestros, pero incompatibles de todos modos con ellos. Aquí reside, a mi juicio, el auténtico origen de la idea de cultura como un modelo completo de vida, que no puede ser investigado como pueden ser investigadas las artes, las técnicas y las ideas de una comunidad, cada una con independencia de las otras^[305], sino como un estilo general que se manifiesta por igual en el derecho y en la poesía, en los mitos y en las formas familiares de vida, en la estructura económica y en las actividades espirituales. En definitiva, todas las diversas regiones que configuran el comportamiento de una sociedad, de una tradición, de una época, forman una unidad de interrelaciones, un único modelo de desarrollo que, incluso aunque no pueda ser definido con precisión y ni siquiera descrito, es lo suficientemente peculiar como para permitirnos reconocer que otras posibilidades son incompatibles con él —como ser un griego, un romano, un francés o un medieval—. Esto es lo que constituye para La Popelinière las «façons de faire»^[306] de una sociedad, en virtud de la cual atribuimos dicho modelo a una sociedad y no a otra. En resumen, estamos ante el surgimiento del concepto de la unicidad e individualidad de una época, una perspectiva y una civilización.

La creencia, en su forma extrema, en un inexorable *Zeigeist* que moldea todos los fenómenos de una época o una cultura, conduce a la imposición dogmática y apriorística de corsés, idealistas o materialistas, sobre los informes del pasado: los hechos inoportunos son eliminados o pasados por alto si no encajan con la teoría. Incluso caen en este error escritores escrupulosos como Max Weber y Huizinga, por no hablar de

esquemmatizadores radicales como Spengler o Pokrovsky. Con todo, la tesis de la existencia de un único estilo general que impregna una época, al ofrecer indicaciones de las conexiones y similitudes entre fenómenos diferentes de la actividad humana, transformó el modo de contextualizar y creó la disciplina de la historia de la cultura.

Sin duda, el descubrimiento de culturas nativas en Asia o América acrecentó la conciencia de la diversidad de costumbres y actitudes. Pero la revelación de una cultura romana que era más remota de lo que hasta entonces se había supuesto, la incrementó en un sentido todavía mucho más importante. Las sociedades de los indios americanos o los siameses podrían ser representadas como versiones primitivas de nuestra propia civilización: admirada por algunos por estar constituida por la auténtica naturaleza humana anterior a su corrupción y decadencia, infravalorada por otros como inmadura, rudimentaria y bárbara. Incluso Voltaire admiró a la civilización china por ser un sorprendente ejemplo de desarrollo. Roma era un caso diferente: constituía el paradigma mismo de una civilización plenamente desarrollada, no meramente un peldaño que conduce hacia la propia, o un decaimiento respecto a ella. Algunos prefirieron la República, otros la época augusta o la de los antoninos; en cualquier caso, estas edades se presentaban como la cima de la cultura. Voltaire pensaba, y los ilustrados le siguieron, que la Atenas de Pericles, la Roma de Augusto, la Florencia del Renacimiento o la Francia de Luis XIV, eran los puntos más altos de la línea ascendente del progreso humano. Incluso, en el mejor de los casos, si Grecia y Roma no eran del todo como el Occidente moderno —post-Renacimiento—, se seguía que era posible la existencia de más de una cultura igualmente auténtica e igualmente desarrollada, y que tales culturas podían ser ampliamente heterogéneas; podían, de hecho, ser incomparables e incommensurables. Este supuesto pluralismo genuino, y la refutación explícita de la creencia de que cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar poseyera una naturaleza idéntica, de que en la búsqueda de su realización persiguieran los mismos fines, era precisamente lo que constituía la esencia de la naturaleza humana. Con todo, esto no podría ser así si las diferentes culturas tuvieran sus propios ideales, sus propias peculiaridades irreductibles. «Nada», afirmó Leonardo Bruni, un humanista

del siglo xv, en una célebre frase, «se dijo en griego que no pueda ser dicho en latín»^[307]. Esto precisamente era lo que Vico negaba^[308] y pretendía refutar en sus trabajos: cada cosa es exclusivamente lo que es; existen similitudes, repeticiones, paralelismos, pero no existe una identidad general que haga totalmente posible —o deseable, como Herder añadiría más tarde— el trasvase de cualquiera de ellas de un medio a otro. Si se quisieran seguir manteniendo los conceptos de derecho natural o de una naturaleza humana permanente, dichos conceptos habrían de volverse más flexibles y elásticos. Tal modificación no es compatible con el tomismo estricto, ni con las doctrinas de Descartes, Spinoza o Voltaire. La teoría de que existen verdades, leyes y reglas de conducta eternas e inalterables, que suponen la existencia de principios vitales que cualquier hombre podría, en teoría, haber reconocido en cualquier tiempo y lugar, junto con el descubrimiento y persecución de lo que sería la meta única y suficiente de todo comportamiento humano, constituyen el principio fundamental de la Ilustración. El rechazo de dicho principio, junto con la reivindicación de una imaginación psicológica más abierta, marcan un punto de inflexión en el pensamiento de la historia occidental.

Mi tesis, ofrecida solo en términos de tanteo, es que estas dos teorías —la de la comprensión a través de la «filología» y la de la sucesión (o existencia simultánea) de culturas igualmente idénticas pero autónomas, de suerte que no pueden ser asimiladas unas a otras— explican mucho mejor los orígenes de la concepción de Vico sobre lo que son las culturas y cómo podemos llegar a conocerlas, que las ideas filosóficas, teológicas o científicas normalmente investigadas por los que se ocupan del estudio de sus fuentes. Me parece *prima facie* más probable que la erudición jurídica, histórica ~ literaria fuera la región más cercana a los intereses de su larga vida^[309].

Está de más decir que no se niega por esa razón la legitimidad de su presunción de originalidad. La aplicación del *verum/factum* a la historia sigue permaneciendo incapaz de ser derrotada. Es la fusión de la antigua doctrina cristiana con la teoría del Renacimiento de la interrelación entre distintos aspectos de las actividades espirituales de sociedades diferentes, lo que está en la base de la distinción de Vico entre naturaleza y cultura, por

un lado, y entre acontecimientos y actos, por otro. Vico distingue, a su vez, lo que es historia de lo que no lo es: lo que puede y lo que no puede ser penetrado por la mente humana, esa mente que, la mayoría de las veces, se encarna en las costumbres, en las tradiciones y en el *sensus communis* de todas las naciones o de la humanidad entera, que está guiada por la Providencia divina, y trata de comprenderse a sí misma y a su pasado a través de los muchos disfraces que ha asumido en su incesante esfuerzo por explicarse y dominarse a ella misma y al mundo externo. Fue esta síntesis la que transformó las dispersas intuiciones de juristas y especialistas en el mundo antiguo o de historiadores influenciados por ellas, en un poderoso y provechoso método histórico^[310]. Una vez olvidado todo lo que es absurdo, efímero, confuso, pedante, y trivial en la obra de Vico, lo que queda es una nueva concepción de lo que son los hombres. Disuelve el concepto de una naturaleza humana estática —el núcleo inalterable, «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»^[311]—, y lo sustituye por un modelo de cambio sistemático. La penetración histórica es, a su juicio, una forma de conciencia sobre ellos mismos como seres con propósitos; cuyos modos de pensamiento, sentimiento y acción van cambiando en respuesta a las nuevas necesidades y actividades, que generan instituciones y civilizaciones totalmente nuevas, las cuales son expresión de la naturaleza de los hombres. Los hombres son capaces de comprender esas civilizaciones, sin importar lo remotas que puedan ser respecto de la suya propia, con una actitud diferente de la que adoptan cuando tratan de conocer el mundo externo; y ello se debe a que son en su mayor parte hechas por el hombre. De aquí procede la idea de estilo cultural que condujo, en su momento, a nociones tales como *Zeitgeist* y *Volksgeist*, y un grupo de ideas relacionadas con estas; conceptos vagos y peligrosos que han sido muy utilizados de manera incorrecta por metafísicos, que los han tratado como especies misteriosas de fuerzas causales independientes. En cualquier caso, esta noción apunta una verdad que ha sido descuidada con enorme facilidad, a saber: que toda clasificación, selección e interpretación es, al final, subjetiva^[312]; esto es, no se ajusta a los surcos «objetivos» del mundo externo, como han supuesto prestigiosos realistas inclinados hacia las matemáticas. Y que, en consecuencia (aun admitiendo que el propio Vico defendió la validez

objetiva de su esquema), con las conocidas palabras de Burckhardt: «los esquemas de un período cultural se pueden presentar con imágenes muy diferentes según el observador»^[313].

Cualquier asunto tratado por Vico conduce a la *idée maîtresse* de que lo que nosotros llamamos la naturaleza de las instituciones es su historia, de que «la naturaleza de las cosas no es sino su crecimiento en cierto tiempo y con ciertas circunstancias, las cuales siempre que son tales, así y no otras nacen las cosas»^[314]. El mundo de los primitivos es literalmente diferente del mundo de los hombres sofisticados, como el mundo de los ricos difiere del de los pobres, o el mundo de los creyentes del de los no creyentes. De ello se sigue que no hay ningún lenguaje que sea totalmente traducible a otro sin ser contaminado por él, puesto que cada uno categoriza la realidad de modo distinto. Esas ideas, que rompieron con la tradición que comenzó con los griegos y finalizó con los ilustrados, han alterado profundamente las opiniones de los hombres. Esta transformación, junto con otras, hace difícil a quienes han sido afectados por ella volver a las concepciones de la naturaleza humana y del verdadero mundo que habían sido mantenidas por Descartes, Spinoza, Voltaire o Gibbon, o por —en lo referente a este asunto— Russell y Carnap en nuestra época; o volver a la noción convencional de la función de la historia (ofrecida, por ejemplo, por Leibniz) entendida como el modo de satisfacer nuestra curiosidad por los orígenes, por desglosar la uniformidad de la naturaleza, por hacer justicia a los grandes hombres, por ofrecer un apoyo a la revelación y enseñar lecciones útiles por medio de ejemplos. Vico atacó esta tesis durante toda su vida. Aunque realizó esos ataques —de valía muy desigual— con mucha oscuridad y confusión, y siempre con vehemencia y con introspecciones inconexas, algunos son de extraordinaria genialidad. La controversia en la que Vico tuvo un papel tan importante, no ha terminado; no obstante, las líneas, al menos, están ahora trazadas con mayor claridad.

Herder y la Ilustración

Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado^[1].

I

La fama de Herder se debe a que es el padre de las ideas, estrechamente relacionadas entre sí, de nacionalismo, historicismo y *Volksgeist*, y a que es uno de los representantes de la revuelta romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico; en definitiva, a que es el mejor adversario de los *philosophes* franceses y sus discípulos alemanes. Mientras estos —o, al menos, los más conocidos de ellos: D'Alembert, Helvétius, Holbach y, con ciertas reservas, Voltaire y Diderot, Wolff y Reimarus— creían que la realidad estaba ordenada en términos de leyes universales, eternas, objetivas e inalterables que podrían ser descubiertas por la investigación racional, Herder mantuvo que cada actividad, situación, período histórico o civilización poseía un carácter único; por tanto, el intento de reducir tales fenómenos a combinaciones de elementos uniformes, y describirlos o analizarlos en función de modelos universales, tendería a borrar esas diferencias significativas que constituyen el carácter específico del objeto sometido a estudio, sea de la naturaleza o de la historia. Frente a las ideas de leyes universales, principios absolutos, verdades últimas, modelos eternos y patrones en ética o estética, física o matemáticas, opuso una radical distinción entre el método propio de la

investigación de la naturaleza física y el método que exige el cambio y desarrollo del espíritu humano.

Fue reconocido por haber infundido nueva vida a la idea de modelos sociales y de desarrollo social, por la importancia trascendental que tiene el haber considerado tanto los factores cualitativos como los cuantitativos —lo inaprensible y lo imponderable que niegan o ignoran los conceptos de la ciencia natural—. Preocupado por los misterios del proceso creativo, sea individual o de grupo, emprendió —por decirlo de alguna manera— un ataque general al racionalismo, con su tendencia a generalizar, a abstraer, a asimilar lo diferente, a unificar lo diverso y, fundamentalmente, con su declarado propósito de crear un *corpus* sistemático de conocimiento que, en principio, sería capaz de dar respuestas a todas las cuestiones inteligibles: la idea de una ciencia unificada de todo lo que existe. Durante el transcurso de esta propaganda contra el racionalismo, contra el método científico y contra la autoridad universal de las leyes inteligibles, obtuvo reconocimiento por haber estimulado el desarrollo del particularismo, del nacionalismo y de la literatura, del irracionalismo religioso y político, y, sobre todo, por haber tenido un gran papel en la transformación del pensamiento y la acción humanos de la siguiente generación.

Este punto de vista, que puede ser encontrado en las mejores monografías sobre el pensamiento de Herder, es, en general, verdadero; pero se trata de una visión simplista del asunto. Sus ideas tuvieron un efecto profundo y revolucionario en el pensamiento y en la práctica posterior. Ha sido reconocido por algunos como el defensor de la fe frente a la razón, de la imaginación histórica y poética frente a la aplicación mecanicista de reglas, de las intuiciones frente a la lógica, de la vida frente a la muerte; otros, lo han incluido en el grupo de pensadores confusos, retrógrados e irracionalistas, que habían malinterpretado lo que aprendieron de la Ilustración, y habían alimentado el sueño del chovinismo y oscurantismo alemán; incluso otros han creído encontrar cierta relación entre él y Comte, o Darwin, Wagner, o sociólogos modernos.

No persigo con este estudio pronunciarme expresamente acerca de esas cuestiones, aunque me inclino a pensar que con frecuencia ha sido seriamente desestimada su familiaridad con las ciencias naturales de la

época y su fidelidad a ellas. Estaba fascinado e influenciado, no menos que Goethe, por los hallazgos de las ciencias; y como él, pensaba que las inferencias generales falsas solían ser echadas abajo por las propias ciencias. Herder fue toda su vida un agudo e implacable crítico de los Enciclopedistas, pero aceptó, de hecho aclamó, las teorías científicas en las que se sustentaban sus doctrinas sociales y éticas: simplemente pensaba que no podían seguirse aquellas conclusiones de las leyes de la física o de la biología recientemente establecidas, ya que se contradecían plenamente con lo que cualquier observador sensible, desde los comienzos de la autoconciencia social, sabía que era verdad respecto de la experiencia y de la actividad humanas^[2]. Con todo, no es la actitud de Herder con respecto a la ciencia natural lo que me propongo analizar con este estudio. Me limitaré, en la medida de mis posibilidades —y no siempre me va a ser posible—, a lo que resulta verdaderamente original de las ideas de Herder; y ello sin pretender abordarlo todo. En particular, intentaré examinar tres ideas centrales del rico mar de sus pensamientos; ideas que han tenido una enorme influencia durante dos siglos y que son por ellas mismas novedosas, importantes e interesantes. Estas ideas, que van contra la principal corriente del pensamiento de su época, las he llamado populismo, expresionismo y pluralismo^[3].

Comenzaremos reconociendo las deudas más obvias de Herder con respecto a otros filósofos^[4]. La tesis de Herder de que la materia propia de las ciencias históricas es la vida de las comunidades y no las proezas de los individuos —hombres de Estado, militares, reyes, dinastías, aventureros y otros hombres famosos— ha sido defendida por Voltaire, Hume y Montesquieu, por Schlözer y Gatterer, y antes que ellos por escritores franceses de historia en los siglos XVI y XVII, Y con incomparable imaginación y originalidad por Vico. No existen, que yo sepa, pruebas concluyentes de que Herder hubiera leído la *Ciencia nueva* hasta, al menos, veinte años después de que Herder hubiera dado forma a su propia teoría de la historia; pero, si no la había leído, sí le habrían llegado noticias de ella, y probablemente habría leído a Wegelin, así como los comentarios sobre Homero de Cesarotti. Además, durante los años de formación de Herder, estaba muy extendida la idea de que los grandes poetas expresaban la

mentalidad y la experiencia de sus sociedades, siendo sus auténticos portavoces. Shaftesbury admiraba a los artistas como las voces inspiradas de su época; von Muralt, Bodmer y Breitinger en Suiza colocaron a Shakespeare y Milton, y al viejo alemán Minnesingers, muy por encima de los ídolos de la Ilustración francesa. Bodmer coincidía respecto a estos temas con el mayor admirador y devoto de Vico, el conde Pietro Calepio^[5]; la batalla entre la literatura historicista y el neoclasicismo de París y sus seguidores alemanes estaba muy avivada en la juventud de Herder. Ello podría, quizás, ser suficiente para explicar el sorprendente parecido entre las ideas de Vico y las de Herder, y nos permitiría dejar a un lado la larga y arriesgada búsqueda de una relación más directa. En cualquier caso, la idea de patrones culturales ya estaba lejos de resultar novedosa por esa época, tal y como con el irónico título de su primera filosofía de la historia, *Otra filosofía de la historia*, Herder había querido subrayar. Una visión en ese sentido ya había sido ofrecida de hecho, si bien en términos generales, por su mayor enemigo, Voltaire, en el famoso *Essai sur les mœurs*, y en otros lugares.

Así también, la idea de que la diversidad de civilizaciones está en gran parte determinada por diferencias en los factores físicos y geográficos — conocidos bajo el rótulo general de «climas» — se había convertido en un tópico a partir de Montesquieu. Y, con anterioridad a Montesquieu, se pueden encontrar argumentaciones de ese tipo en Bodin, Saint-Evremont y el abad Dubos y sus continuadores.

Por lo que atañe a los peligros de la arrogancia cultural — la tendencia a juzgar las sociedades antiguas en términos de valores modernos —, se trata de una cuestión que se había convertido en un asunto central para Lessing, contemporáneo de Herder, si bien más viejo que él (aunque pudo perfectamente estar influenciado por él). Nadie había escrito tan mordazmente como Voltaire contra el hábito europeo de menospreciar las civilizaciones remotas al considerarlas inferiores; civilizaciones como la China, que había ensalzado con el fin de poner de relieve la actitud de ridícula vanidad, exclusivismo y fanatismo de los «bárbaros» judeo-cristianos que no habían sido capaces de reconocer valor alguno que no fueran los propios. El hecho de que Herder eligiera al mismo Voltaire como

centro de sus ataques y le acusara de haber mantenido un claro punto de vista *dix-huitième* y parisino, no modifica el hecho de que fuera el patriarca de los primeros movimientos de la oposición radical al europocentrismo. Voltaire había alabado al antiguo Egipto y Winckelmann a los griegos; Boulainvilliers había hablado de la superioridad de las naciones nórdicas, y también en esta misma línea había presentado Mallet su historia de Dinamarca; Beat Ludwig von Muralt en sus *Letters on the English and the French* había trazado, ya en 1775, un contraste entre el espíritu independiente de los suizos e ingleses —en particular de los escritores ingleses— y el convencional amaneramiento de los franceses; Hurd Millar, y más tarde Justus Möser, alabaron los logros de la Europa medieval por los mismos años en que Voltaire y la *Encyclopédie* marginaban despectivamente a la Edad Oscura. Fueron, ciertamente, una minoría; y si bien los elogios de Justus Möser a la libertad con que vivían los sajones antes de que fueran brutalmente civilizados por Carlomagno, pudieron de alguna manera deberse al influjo de Herder, en cualquier caso no fueron hechos por él.

Se hizo un nuevo hincapié en las diferencias culturales y en las protestas contra la autoridad de las leyes y de las pautas generales y eternas. La notoria carencia de sentido histórico que llevó a que Racine y Corneille representaran los personajes clásicos o exóticos con ropas y modelos propios de los cortesanos de Luis XIV, fue comentado con adversidad por Dubos, y satirizado de forma más radical por Saint-Evremont. En el extremo de esta actitud, los pietistas alemanes Arnold y Zinzendorf, entre otros, cargaron enormemente el acento sobre la tesis de que cada religión tenía su propia visión singular y única; y Arnold, apoyándose en esta creencia, lanzó un atrevido y apasionado alegato en favor de la tolerancia de las desviaciones respecto de la ortodoxia luterana, e incluso de las herejías y de la ausencia de creencias.

La idea del espíritu de una nación o cultura había sido central no solo en Vico y en Montesquieu, sino también en el famoso publicista Friedrich Karl von Moser —a quien Herder leyó y conoció—, en Bodmer y Breitinger, en Hamann y Zimmermann. Bolingbroke había hablado de la división de los hombres según las nacionalidades, en tanto que estas estaban

profundamente arraigadas en su naturaleza propia. Hacia mitad de siglo, eran muchos los que se sentían proceltas y progodos —y de manera especial, irlandeses y escoceses que, incluso sin la ayuda de Ossian, alabaron las virtudes de las tribus gaélicas y germánicas, que presentaban como superiores desde un punto de vista moral y social, no solo a los antiguos griegos y romanos, sino también (e incluso en mayor grado) a la decadente civilización de los pueblos latinos modernos y mediterráneos—. La famosa carta de Rousseau a los polacos, en la que les aconsejaba resistir a la vigorosa asimilación por parte de Rusia aferrándose con tenacidad a sus costumbres y características nacionales, tan inaceptable como resultaba para el cosmopolitismo de su tiempo, expresaba ese mismo espíritu.

Por lo que se refiere a la idea de sociedad como un organismo, a la que Burke y Herder habían dado mucho juego, era por esa época una idea ciertamente ya muy vieja. El uso de metáforas organicistas es, cuanto menos, tan viejo como Aristóteles; nadie las había utilizado con tanta profusión como los escritores medievales; son el corazón y el centro de los tratados políticos de Juan de Salisbury, y constituyen un instrumento que Hooker y Pascal utilizaron conscientemente contra las nuevas concepciones mecánico-científicas. No había realmente nada novedoso en esta idea; de representar algo, sería más bien por el contrario un retorno deliberado a las viejas teorías de la vida social. Ello no es menos cierto a propósito de Burke, que era igualmente propenso a utilizar analogías extraídas de las nuevas ciencias biológicas; no conozco ninguna prueba de que Burke hubiera leído o tenido noticias de las ideas de Justus Möser o de las de Herder.

La diversidad de los ideales —que hacían felices a hombres y sociedades— había sido ilustrada con gran vivacidad por Adam Ferguson en su extraordinariamente original *Essay on the History of Civil Society*, que Herder había leído^[6].

En su explicación general de los acontecimientos en términos naturalistas, bien geográficos o biológicos, Herder adoptó el punto de vista normal de los discípulos de Locke, de Helvétius y de los enciclopedistas; de hecho de toda la Ilustración. A diferencia de su maestro Hamann, Herder estaba influenciado de forma decisiva por los descubrimientos de las

ciencias naturales; dio a dichos descubrimientos una interpretación vitalista, pero no la interpretación mística o teológica que Hemsterhuis, Lavater y otros «intuicionistas» invitaban a que se hiciera.

Leibniz había dado nueva vida a la vieja idea de una única gran fuerza cósmica de la naturaleza, expresada en centros dinámicos y finitos; y era una idea compartida por todos sus discípulos.

Así también, la idea de un plan divino realizado en la historia humana, había circulado ininterrumpidamente desde el Viejo Testamento y sus intérpretes judíos hasta los Padres de la Iglesia, y de ahí, a la clásica formulación de Bossuet.

El paralelismo entre los remotos hombres primitivos y los de cualquier lugar o época —los griegos de la edad de Homero y los primeros romanos, de un lado, y los «piel roja» o las tribus germánicas, de otro—, había sido fomentado por Fontenelle y por el jesuita francés Père Lafitau; los protagonistas de esta perspectiva en los primeros años del siglo, especialmente escritores ingleses como Blackwell y Wartons, deben mucho a esta clase de especulaciones. Se había convertido en parte esencial de los investigadores de Homero, que florecieron tanto en Inglaterra como —gracias al impulso de Vico— en Italia. Ciertamente, Cesarotti había percibido las profundas implicaciones de este tipo de aproximación a la literatura por parte de la filología comparada y de la antropología; y cuando Diderot en la *Encyclopédie*, con motivo de un artículo general dedicado a la filosofía griega, descalificó a Homero como «teólogo, filósofo y poeta» —citando la afirmación de un «hombre bien conocido»— que sería, con toda probabilidad, muy poco leído en el futuro^[7], se trata de una *boutade* partidista; en el espíritu de Descartes y Pierre Bayle, en contra de la admiración hacia el pasado y la aburrida erudición, no es más que un eco tardío de la batalla entre antiguos y modernos. Ni siquiera la propia Biblia, que Vico no se había atrevido a tocar, había quedado sin ser abordada. La crítica filosófica e histórica del texto, que se había iniciado con Spinoza y Père Simon en el siglo anterior, fue aplicada con cautela —a pesar de cierta oposición por parte de la ortodoxia cristiana, tanto católica como protestante—, atendiendo estrictamente a las reglas de la erudición secularizada. Astruc en Francia, Lowth en Inglaterra, y después Michaelis

en Alemania (y Dinamarca) trataron la Biblia como monumento de la literatura oriental compuesto en fechas diferentes. Todos eran conscientes de lo que Gibbon debía al tratamiento profundamente secularizado que Mosheim había hecho de la historia eclesiástica del cristianismo primitivo. Herder, que no era un experimentado investigador, se puso totalmente a favor de los partidarios de análisis de ese tipo.

Ocurre algo parecido respecto al patriotismo lingüístico de Herder. La defensa de la lengua alemana había sido asumida con vigor por Martin Opitz en los comienzos del siglo xvii y desde entonces, formaba parte del programa explícito de teólogos, hombres de letras y filósofos. Mencke, Horneck, Moscherosch, Logau y Gryphius, son nombres que seguramente no dirán gran cosa a los lectores ingleses actuales; sin embargo, durante los dos siglos que siguieron a la Reforma, lucharon con tenacidad y éxito bajo la bandera de Lutero, tanto contra los latinos como contra los franceses; y hombres más famosos como Pufendorf y Leibniz, Thomasius y Wolff, Hamann y Lessing, también se enrolaron en esta lucha que había comenzado bastante antes. Una vez más, Herder empezó a tomar en consideración algo que acabaría convirtiéndose por esa época en la actitud germana tradicional.

Igualmente, la famosa inversión de valores —el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto; el fuerte retorno hacia lo inmediato, hacia lo dado, lo experimentado y, sobre todo, el alejamiento respecto de las teorías abstractas, las generalizaciones y los modelos estilizados; el restablecimiento de la cualidad devolviéndola a su viejo estatus en detrimento de la cantidad, y de los datos inmediatos de los sentidos a sus cualidades primarias frente a los de la física (asunto por el que Hamann se dio a conocer)— constituyó la base de las investigaciones «fisiognómicas» de Lavater; y era al menos tan antigua como Shaftesbury y estaba en consonancia con las obras del joven Burke.

La reacción contra la reorganización del conocimiento y de la sociedad motivada por la aplicación de los principios racionalistas y científicos, estaba en pleno auge en la época en que Herder entra en escena. Rousseau había luchado en contra en 1750 con su primer *Discourse*. Siete años más tarde, en una moralizadora y reaccionaria carta a D'Alembert, denunciaba la

situación que le había llevado a romper con el grupo de los *philosophes*, una ruptura reconocida con rapidez por ambas partes. En Alemania esta disposición fue extraordinariamente reforzada por la tradición interiorista del movimiento pietista. La solidaridad humana y el respeto mutuo entre los pequeños grupos, principios inspirados en su ardiente fe protestante; su creencia en la verdad sin adornos, en el poder de la bondad, en la luz interior..., su desprecio por las formas externas, su rígido sentido del deber y de la disciplina; su continuo autoexamen, su obsesión por la presencia del mal, que adoptó a veces formas histéricas o sádicas, y generó gran abundancia de afectada hipocresía; y, fundamentalmente, su preocupación por la vida del espíritu, y la creencia de que había liberado por sí sola a los hombres de los vínculos con la carne y con la naturaleza; todo ello originaba tensiones muy fuertes en quienes se habían formado en esa atmósfera tan severa, especialmente entre los prusianos del Este: Knuzen, Hamann, Herder y Kant. Aunque existe un gran abismo intelectual entre Kant y Herder, comparten, con todo, un rasgo en común, a saber: la obsesión por la autodeterminación del espíritu. También estaban en oposición a la corriente que de manera semiconsciente tendía a la aceptación de dogmas acrícos (fueran teológicos o científicos), y a favor de la independencia moral (fuera individual o de grupo), y, sobre todo, de la salvación de la moral.

Si Herder no había hecho más que crear una síntesis genuina de todas estas actitudes y doctrinas, y construido con ellas no tanto un sistema como una coherente *Weltanschauung* destinada a ejercer una influencia decisiva en la literatura y en el pensamiento de su país, ello por sí solo habría sido un logro suficientemente valioso como para otorgarle un lugar único en la historia de la civilización. La invención no lo es todo. Si a alguien se le ocurriera pensar qué es estrictamente original en las doctrinas de Locke o de Rousseau, Bentham o Marx, Santo Tomás, e incluso Hegel, podría, sin grandes dificultades, localizar virtualmente todas sus doctrinas en «fuentes» anteriores; si bien lo dicho no implica merma alguna en cuanto al reconocimiento de la originalidad y genialidad de esos pensadores. «Es impropio de un napoleón realizar pequeños cambios». No me propongo, sin embargo, examinar la obra de Herder como un conjunto, sino tan solo

considerar ciertas doctrinas auténticamente *sui generis* que ha creado; discutir las, no exclusivamente con el fin de hacer justicia histórica, también como teorías que resultan de especial relevancia e interés en nuestra época. La reivindicación decisiva de la figura de Herder no necesita apoyarse, si no me equivoco, en lo más original de su pensamiento, pues su extensa influencia general paradójicamente ha servido, en ocasiones, para eclipsar lo que por sí mismo lanzó virtualmente al mundo.

II

Volvamos sobre los temas de este estudio, a saber:

1. El populismo. La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura que, para Herder al menos, no es de carácter político, sino que más bien podríamos decir que es, hasta cierto punto, antipolítica; es una creencia diferente de la nacionalista, e incluso opuesta a ella.
2. El expresionismo^[8]. La doctrina de que la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o grupo, y son inteligibles exclusivamente en tanto que expresión de esa personalidad. Todavía de manera más específica, el expresionismo afirma que las obras de los hombres son, por encima de todo, voces hablando, no objetos desvinculados de sus creadores; forman parte de un proceso de comunicación viva entre personas y no entre entidades independientes; la belleza y la fealdad, lo interesante y lo aburrido, no son cosas hacia las que los observadores externos puedan dirigir la imperturbable y desapasionada mirada con que los científicos —o cualquiera que no simpatice con el panteísmo o el misticismo— contemplan los objetos de la naturaleza. Esto está en conexión con las teorías más elaboradas de que cada forma humana de autoexpresión es de alguna manera artística, y de que la autoexpresión forma parte de la

esencia de los seres humanos como tales. En torno a dicha tesis se establecen distinciones entre vidas íntegras y fragmentadas, comprometidas y no comprometidas (esto es, no implicadas), y conduce, por consiguiente, al concepto de la existencia de diversos obstáculos, humanos y no humanos, en la autorrealización, que es la más rica y más armoniosa forma de autoexpresión por la que todas las criaturas viven, con independencia de que sean o no conscientes de ello.

3. El pluralismo. La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y, por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que las teorías clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas.

Cada una de estas tesis resulta relativamente novedosa: las tres son incompatibles con las principales doctrinas morales, históricas y estéticas de la Ilustración. Ninguna de ellas es independiente respecto de las otras. Cada uno de estos aspectos está entretelado con lo que constituye el panorama ilimitado, variado y excelentemente rico dentro del que Herder presenta su obra. De hecho, la teoría de la unidad en la diferencia —más aún que la de la diferencia en la unidad—, la tensión entre lo uno y lo múltiple, constituye su obsesiva *idée maîtresse*. De ahí que en todas sus reflexiones aparezca reiteradamente un tema: la unidad «orgánica» de la personalidad con la forma de vida que la produce, la unidad empírica y metafísica de lo físico y lo mental con el intelecto, la voluntad, los sentimientos, la imaginación, el lenguaje y la acción. Herder contempló las distinciones y clasificaciones hechas en este sentido, en el mejor de los casos, como superficiales, y, en el peor, como profundamente equivocadas. De ahí también la insistencia en la unidad de pensamiento y sentimiento, de la teoría y la práctica, de lo público y lo privado; y su preocupación, constante a lo largo de su vida, y su heroico esfuerzo por ver el universo como un proceso único.

Las conocidas palabras con las que comienza su más famosa y ambiciosa obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, «nuestra tierra es una estrella entre estrellas»^[9], son muy características en este sentido. A continuación aparecen capítulos sobre geología, clima, minerales, vegetales, la vida de los animales y lecciones sobre geografía física, hasta que, finalmente, se analiza al hombre. Se observa un intento paralelo de enlazar todas las artes y todas las ciencias; de representar las experiencias religiosas y artísticas, sociales, políticas, económicas, biológicas y filosóficas, como aspectos de una única actividad; y como quiera que el modelo es uno, el hecho y el valor no están divididos (de acuerdo con Hume y Kant, con cuyas obras Herder estaba muy familiarizado). Comprender algo era para él verlo como pudo haber sido visto, enjuiciarlo como pudo haber sido enjuiciado, valorarlo como pudo haber sido valorado, en un contexto dado por una cultura o tradición determinada. Comprender el significado y el papel que desempeñaban en la vida de un griego en la época de Homero, un campesino livonio, un anciano hebreo, un indio americano..., una creencia, un elemento de un ritual, un mito, un poema, o un uso lingüístico, no era simplemente ser capaz de ofrecer una explicación científica o de sentido común, sino de dar una razón o justificación de la actividad en cuestión, o, al menos, aproximarse a ella. Pues explicar las experiencias o actitudes humanas es ser capaz de trasladarse uno mismo mediante la imaginación empática a la situación de los seres humanos que se pretende estudiar; y esto equivale a comprender y comunicar la coherencia de una forma de vida concreta, de sentimiento y de actuación, y, en consecuencia, la validez de un acto o acción dados, el papel que juegan en la vida y la perspectiva que sería «natural» en esa situación. La explicación y la comprensión, la referencia a causas y a propósitos, a lo visible y a lo invisible, al establecimiento de hechos y a su constitución en términos de valores históricos estándar de relevancia para ellos, se funden unos en otros, y para Herder pertenecen a un único tipo —no a varios— de pensamiento. Herder es uno de los creadores de la doctrina secularizada de la unidad del hecho y el valor, de la teoría y la práctica, del «es» y el «debe», del juicio intelectual y el compromiso emocional, del pensamiento y la acción.

Los estudiosos más críticos de Herder nunca han dejado de reconocer el poder y la amplitud de su imaginación. Tuvo una asombrosa capacidad para concebir una gran variedad de sociedades reales y posibles, tanto del presente como del pasado, y una entusiasta simpatía por ellas sin precedentes. Estaba ilusionado con la posibilidad de reconstruir las formas de vida como tales, la experiencia humana en toda su plenitud que se expresaba en ellas: cuanto más extraña y más extraordinaria fuera una cultura o un individuo más satisfecho se sentía. Difícilmente podía censurar algo que mostrara color o sensibilidad: indios, americanos y persas, griegos y palestinos, Arminio y, Maquiavelo, Shakespeare y Savonarola, le parecían igualmente fascinantes. Despreciaba profundamente las imposiciones hechas en aras de la uniformidad, de la asimilación de una cultura o de una forma de vida por otras, ya fuera en la vida o en los libros de los historiadores. Buscaba conscientemente uniformidades, pero lo que realmente le fascinaba era la excepción. Despreciaba la construcción de muros entre unos géneros y otros; sin embargo, buscaba el mayor número de distinciones de los géneros respecto de las especies, o de los ejemplares concretos respecto de tales especies. Hamann le había aconsejado la necesidad de conservar la sensibilidad cuando se acercara a los fenómenos culturales e históricos concretos, cuidándose de evitar convertirlos en algo sin vida, fruto de la pasión por la clasificación y la generalización exigidas por una red de conceptos lógicos; se trata de una tendencia fatal, de la que responsabiliza a las ciencias naturales y a sus esclavos los franceses, que quisieron transformarlo todo a partir de la aplicación del método científico. Como Hamann, Herder conservó la capacidad infantil para impresionarse; la capacidad para reaccionar espontáneamente ante lo diferente, lo irregular..., aspectos que no siempre podían ser descritos y que eran facilitados por los sentidos, la imaginación, la religión revelada, la historia, el arte... No se apresuró a remitirlos al casillero correspondiente del museo de conceptos; se iba empapando cada vez más del nuevo espíritu empirista que defendía el carácter sagrado de los hechos. No tanto como Hamann, pero más incluso que Lessing y Diderot, e incomparablemente más que los materialistas oficiales y los «sensualistas» como Condillac o Helvétius, Herder rechazaba el intento de reducir la heterogénea corriente de la

experiencia a unidades homogéneas, de etiquetarlas e incluirlas dentro de una estructura teórica con la finalidad de poder predecirlas y controlarlas. La notoria frescura y riqueza de sus ideas se debe, como mínimo, tanto a su percepción de la complejidad de los hechos mismos, como a que su mente era entusiasta y turbida por naturaleza. Como escritor era exuberante y desordenado, aunque no era oscuro o confuso. Ni siquiera en los momentos de mayor ensimismamiento se entregaba al sonambulismo y al delirio; ni siquiera en los momentos de mayor lirismo se evadía de los hechos para situarse en un mundo ideal, como hacían los poetas metafísicos alemanes de su época, Gleim o Uz Klopstock, o, en ocasiones, el propio Goethe. Frecuentemente los grandes filósofos y científicos han logrado tener éxito a costa de exagerar de forma violenta sus intuiciones originales. Sin embargo, Herder no podía dejarse llevar por lo que veía, sentía, oía o aprendía. Su sentido de la textura de la realidad era concreto, mientras que su capacidad de análisis era endeble. Las tres tesis originales que constituyen el objeto de este estudio acusan estos rasgos constantemente, y, por consiguiente, han sido a menudo fuente de irritación para pensadores más metódicos y más claros desde un punto de vista lógico.

III

Comenzaré analizando el populismo de Herder y su idea de lo que es pertenecer a un grupo. Todos parecen estar de acuerdo en que Herder empezó siendo un típico y bastante rutinario defensor de las grandes ideas del siglo XVIII ilustrado; esto es, del humanismo, del cosmopolitismo y del pacifismo. Más tarde, así parecen asumir, evolucionaría hacia una posición más reaccionaria, subordinando la razón y el intelecto al nacionalismo, a la galofobia, a la intuición, a la fe acrítica y a la creencia en la tradición. ¿No se trataba, después de todo, de la misma evolución que habían tenido otros pensadores alemanes, tanto de su generación como de las generaciones

siguientes? Casi sin excepción, empezaron dando una entusiasta bienvenida a la Revolución francesa; plantaron árboles de la libertad y denunciaron por obsoleto y brutalmente opresivo el modo de gobernar de los trescientos príncipes alemanes, hasta que horrorizados ante el terror y heridos por la humillación militar alemana a manos del ejército francés, y todavía más por la humillación de que fueron objeto por parte de Napoleón, se volvieron patriotas, reaccionarios e irracionalistas románticos. ¿No fue este el camino seguido por Fichte (sobre todo por Fichte), Garres, Novalis y los Schlegel, Schleiermacher y Tieck, Gentz y Schelling, y, en cierta medida, por el gran libertario Schiller?, ¿no estaban Goethe y Humboldt (y Georg Forster, aunque murió antes de que se consolidara con firmeza la reacción) casi solos en su inquebrantable fidelidad a la razón, a la tolerancia y a la unidad de la humanidad, en su inmunidad frente al nacionalismo, y —en comunión con Kant y Hegel— en su rechazo de todas las formas colectivas de expresión emocional?, ¿no sería razonable asumir que este proceso de retraimiento respecto de la razón también fue en Herder un tópico? Ciertamente, Herder murió antes de que Napoleón hubiera infligido las más cruentas derrotas a los ejércitos y príncipes alemanes; pero, con todo, ¿no era el caso que Herder empezara abanderando el cosmopolitismo y terminara como un nacionalista? Parecería, por tanto, que su herido orgullo nacional y, quizás por la edad, el enfriamiento de su idealismo de juventud habrían tenido también aquí sus efectos incontrolables. A pesar de todo, esas interpretaciones me parecen inaceptables. Cualquiera que pudiera haber sido la evolución de Fichte o de Friedrich Schlegel, los principios nacionalistas de Herder permanecerán inalterables a lo largo de su vida. Su sentimiento nacionalista no era de tipo político y nunca lo llegaría ser, ni cuando abandonó o modificó el peculiar rasgo de universalismo que caracterizaba su pensamiento en los comienzos —al margen de que se trate de dos tendencias que pudieran coexistir (con independencia de sus intereses)—, ni a lo largo de su extensa y voluminosa actividad intelectual.

Ya en 1765, en un discurso compuesto en Riga (cuando tenía 21 años y ocupaba el cargo de pastor luterano en lo que oficialmente era una ciudad rusa), en respuesta a la cuestión «¿Tenemos todavía una república y una patria como la de los antiguos?»^[10]. Herder declaró que aquel no era, ni

mucho menos, el caso. En Grecia la fuerza y la gloria de la polis eran la meta suprema de todos los hombres libres. La religión, la moral y la tradición —cada aspecto de la actividad humana— provenían del mantenimiento de la ciudad y a ella iban dirigidas, y cualquier riesgo de la polis constituía también un riesgo para todos aquellos hombres que existían y vivían para ella. Si se derrumbaba, se derrumbarían con ella. Pero entonces, continúa diciendo, llegó el cristianismo y los horizontes de la humanidad se volvieron inconmensurablemente más amplios. El cristianismo, explicó, es una religión universal: abarca a todos los hombres y a todos los pueblos; trasciende las lealtades locales y temporales mediante la veneración de lo que es universal y eterno.

Esta tesis era muy característica del humanismo cristiano del *Aufklärung* alemán, y, pese a todo lo que se ha dicho en sentido contrario, Herder nunca abandonó ese punto de vista. Expresó la idea central de su vida con palabras similares a las que utilizó en sus primeros escritos: «Jactarse del país de uno es la forma más estúpida de fanfarroneo... ¿Qué es una nación? Un gran jardín salvaje lleno de buenas y malas hierbas, vicios y locuras mezclados con virtudes y méritos. ¿Qué Don Quijote romperá una lanza por su Dulcinea?»^[11]. El patriotismo era una cosa y el nacionalismo otra muy diferente: la inocente ligazón a la familia, a la lengua, a su propia ciudad, a su propio país y a sus tradiciones, no podría ser censurada. Ahora bien, dirá que el nacionalismo agresivo es detestable en todas sus manifestaciones, y las guerras son meros crímenes^[12]. Ello es así porque todas las largas guerras son, en esencia, guerras civiles, y puesto que los hombres son hermanos, las guerras son una forma de fratricidio abominable. «Una patria en lucha contra otra en una sangrienta batalla es lo más bárbaro que se pueda expresar con palabras»^[13]. Un año después, añade: «Podemos ser héroes más nobles que Aquiles, más grandiosos patriotas que Horacio Cocles»^[14]. Estas ideas difícilmente pueden deberse al hecho, a veces mentado para explicarlas, de que el nacionalismo político estaba escasamente dotado de realismo, con una actitud poco convincente, y dividido por países gobernados por varios centenares de déspotas con carácter hereditario; de ahí que incluso buscarlo era demostrar falta de sentido histórico. Pero los italianos, que estaban no menos divididos y eran

políticamente impotentes, habían formulado una reclamación clara respecto a la política de unificación que puede retrotraerse al menos hasta Maquiavelo; incluso a pesar de que las condiciones sociales y políticas imperantes en Italia no eran muy distintas de las de la Alemania del siglo XVIII.

La actitud de Herder es claramente la actitud normal de un ilustrado de su época; la cuestión es que, sin embargo, él nunca abandonó esa actitud. Creyó en el parentesco y en la solidaridad social, *Volkstum*, en el carácter de una nación. Pero al final de su vida detestó y denunció cualquier forma de centralismo, coerción y conquista; actitudes que expresó y simbolizó al igual que su maestro Hamann, bajo el epígrafe de «el maldito Estado». La naturaleza crea naciones, no Estados^[15]. El Estado es un medio para la felicidad de un grupo, no para la felicidad de los hombres como tales^[16]. No hay nada contra lo que Herder dirija su artillería de manera más elocuente que contra el imperialismo: el aplastamiento de una cultura por otra, la eliminación de culturas locales pisoteadas bajo la bota de algún conquistador. Rivalizó con Justus Möser en su sensibilidad hacia las tradiciones e instituciones con muchos años de antigüedad, expresadas particularmente en formas de vida que han creado la unidad y la continuidad de una comunidad humana. No tenía ninguna simpatía por la *virtú* en el sentido renacentista del término. Alejandro Magno, Julio César, Carlomagno, etc., no eran desde su punto de vista héroes. La base del Estado es la conquista, la historia de los Estados es la historia de la violencia, una historia de agresión manchada de sangre. El Estado es la rueda de Ixión y pide una autoinmolación que no tiene sentido. ¿Por qué centenares de personas sufren hambre y frío con el objeto de satisfacer a un loco coronado, o para satisfacer los sueños producto de la fantasía de un *philosophe*?^[17].

Esto puede ir dirigido expresamente a Federico el Grande y a sus adversarios franceses, pero tiene una trascendencia universal. Toda autoridad de los hombres ejercida sobre sus hermanos los hombres, es antinatural. Las auténticas relaciones son las que se dan entre padre e hijo, marido y mujer, entre hijos, entre hermanos, entre amigos, entre hombres. Estos términos expresan las relaciones naturales que hacen a la gente feliz.

Todo lo que el Estado nos ha dado no son más que contradicciones y conquistas, y, tal vez lo peor de todo, deshumanización^[18]. ¿Qué placer puede encontrarse en no ser más que «una pieza ciega de una máquina?»^[19]. Dios ha dividido al mundo por medio de montañas y océanos con el fin de evitar que algún terrible Nimrud conquistara el mundo. En *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* se anticipa a los historiadores socialistas al representar la historia de los conquistadores como la historia de hombres cazadores. Pese a su promesa de mirar con simpatía, o al menos con imparcialidad, todas las culturas y todas las naciones, no puede evitar condenar a Roma por aplastar las culturas de los pueblos que había conquistado, incluso la de Cartago. Podría ser un caso meritorio de eficiencia y unidad, pero eso no es, a su juicio, más que una compensación por la tragedia de la destrucción; esto es, por el mal de la bárbara despreocupación por tantas formas espontáneas y naturales de autoexpresión: «lo que la naturaleza humana separa por medio de las lenguas, las costumbres y los caracteres, no dejemos a los hombres juntarlo artificialmente en un laboratorio»^[20]. Esto es lo que los romanos intentaron hacer y así fue como el conjunto del Imperio romano fue preservado. Y sus «sagrados» sucesores no eran mejores: se trataba de un monstruo antinatural, un absurdo conglomerado de culturas dispares, «la cabeza de un león, con la cola de un dragón, alas de águila, garras de oso [todo junto encolado], dando como resultado una estructura antipatriótica de Estado»^[21]. Los judíos a quienes ahora se les considera meros «parásitos» prestamistas^[22], al menos no se adoraban a sí mismos; eran alabados por no haber hecho de Palestina la fuente y el centro del mundo, por no haber idealizado a sus ancestros, y por no haber hecho proceder su genealogía de dioses y semidioses (esto último fue lo que les hizo capaces de sobrevivir a la Diáspora)^[23]. Los imperios, especialmente los que son multinacionales «una violenta mezcolanza de varias tribus y pueblos bajo un cetro común»^[24], descansan en la fuerza; resisten a las reivindicaciones y acaban derrumbándose. Las teocracias están fundadas sobre ciertos principios que no son políticos, sobre fuerzas espirituales o religiosas —China o Egipto, por ejemplo, por no citar religiones cristianas que han resultado relativamente más duraderas—. La espada del espíritu es mejor que la

simple fuerza bruta: ni siquiera la más extrema pobreza, ni la más profunda sordidez, y todavía menos la ambición y el amor al poder, justifican el uso de la violencia. Como Möser, Herder lamenta el hecho de que los alemanes sean apocados, estériles y desdeñosos; que la viuda de Lutero hubiera tenido que pedir ayuda al rey de Dinamarca; que Kepler muriera de hambre; que hombres de habla alemana hubieran sido dispersados y exiliados a Inglaterra, América, Rusia y Transilvania; que los artistas e inventores de talento se vieran obligados a abandonar su país y prodigar su talento ante extranjeros; que los hessianos fueran vendidos y comprados como esclavos negros, mientras sus familias morían de hambre. En ningún caso la conquista podía ser una justificación. Herder hizo hincapié toda su vida en la locura y las crueldades del imperialismo.

En su primer ensayo sobre filosofía de la historia (*Auch eine Philosophie*, de 1774), habla de los conquistadores romanos como una mezcla de derramamiento de sangre, lujuria y vicios siniestros^[25]. Durante las dos décadas siguientes, y, de hecho, en los últimos años de su vida, continúa denunciando la falta de humanidad del dominio colonial antiguo y moderno: «Los pueblos extranjeros eran juzgados [por Roma] según costumbres desconocidas para ellos»^[26], que impusieron por medio de la violencia; esto distorsionó el carácter de los conquistados hasta que «el águila romana... picoteó sus ojos, devoró sus entrañas y cubrió [sus] desgraciados cuerpos con sus débiles alas»^[27]. No fue una época de felicidad aquella en que la cruenta tiranía romana recobró la unidad con el cristianismo^[28]. Roma arruinó a Grecia, y los príncipes teutones y los recién convertidos polacos exterminaron a los prusianos y esclavizaron a los pobres bálticos y a los pacíficos eslavos.

¿Puede darse un nombre a una tierra [pregunta en sus «*Cartas para el fomento de la humanidad*», 1793-1797] en la que los europeos han penetrado no sin deshonorarse para siempre ante la indefensa y confiada humanidad, mediante la injusta palabra, el engaño codicioso, la cruel opresión, enfermedades, regalos fatales que han traído con ellos? Nuestra parte de la tierra debería ser llamada, no la más sabia, sino la más arrogante, agresiva y codiciosa; lo que ha dado este pueblo no es civilización, sino la destrucción de los rudimentos de sus propias culturas donde quiera que pudieran conseguirlo^[29].

Esto era lo que Inglaterra había hecho en Irlanda, en las tierras altas escocesas, y lo que los europeos han hecho en sus colonias, cuyos nativos «desarrollaron la pasión por el aguardiente», por lo que se consideró que era «el momento oportuno para convertirlos a nuestra fe»^[30]. En 1802, en su publicación periódica *Adrastea*, imagina una conversación entre un asiático y un europeo; en su turno el asiático (un indio) dice:

«Decidme, ¿todavía no habéis perdido el hábito de intentar convertir, a vuestra fe a gentes a quienes despojasteis de sus bienes, asesinasteis, privasteis de su tierra y de su Estado, a quienes vuestras costumbres parecían asquerosas? En el supuesto de que uno de ellos fuera a vuestro país y con aire insolente declarara absurdo todo lo que resulta más sagrado para vosotros —vuestras leyes, vuestra religión, vuestra sabiduría, vuestras instituciones, y cosas por el estilo—, ¿qué haríais con ese hombre?». «¡Oh, pero esto es un asunto bastante diferente!», replicó el europeo, «nosotros tenemos poder, barcos, dinero, códigos, cultura»^[31].

Herder continuó siendo inflexible y apasionado con este tema. «¿Por qué echáis agua sobre mi cabeza?», preguntó un moribundo esclavo a un misionero cristiano. «Para que puedas ir al Cielo». «Yo no quiero ir a un cielo donde hay hombres blancos», replicó, se dio la vuelta y murió»^[32]. Con esta manera de proceder, los europeos son responsables de haber fraguado las cadenas con las que otros pueblos los atarán a ellos^[33]. Y Herder está tan convencido como Marx de que quienes oprimen y explotan a otros, y les imponen sus propias instituciones, están cavando su propia tumba; algún día sus víctimas se levantarán contra ellos y utilizarán sus reclamos, sus métodos y sus ideales para aplastarlos.

La misión alemana no es conquistar; es ser una nación de pensadores y educadores. Esta es su verdadera gloria^[34]. El sacrificio —el autosacrificio—, no la dominación de un hombre sobre otro, es el auténtico fin del hombre. Herder dio la cara contra cualquier cosa que fuera depredatoria, contra el uso de la fuerza en cualquier caso excepto en la autodefensa. Las cruzadas, no importa el grado de cristiandad que las impulsara, son despreciables, puesto que conquistaron y aplastaron otras comunidades humanas. También el consenso es para él una falsa base de la sociedad, ya que el consenso es, en última instancia, una forma de docilidad, sea racional o voluntaria, ante la fuerza. Las relaciones humanas han de descansar sobre el respeto, el afecto, el parentesco y la igualdad; no sobre el miedo, la

prudencia y el cálculo utilitarista. Cuando la religión olvida los fines de los hombres se convierte en algo sin sentido, en cultos mecánicos que desembocan en una fuente de mistificación ininteligible, y sus ceremonias degeneran convirtiéndose en un recital de fórmulas muertas, mientras que los sacerdotes, que ya no comprenden su propia fe, se convierten en instrumentos de otras fuerzas —en particular del Estado y de los hombres que lo controlan—. Para él, como para Nietzsche, el Estado es el más frío de todos los fríos monasterios. Nada en el conjunto de la historia de la humanidad es para Herder más odioso que las iglesias y los sacerdotes que son instrumento del poder político. Sobre este tema habla en el mismo tono que Voltaire y Holbach; en cuanto al Estado dice (con palabras que podrían haber sido de Rousseau) que roba a los hombres su propia condición humana^[35]. El Estado se convierte en una droga para los hombres, que con su ayuda buscan olvidarse de ellos mismos; es una válvula de escape generada por ellos mismos para huir de la necesidad de vivir, de crear y de elegir. Más aún, el puro ejercicio de la actividad burocrática es una forma de autointoxicación; se refiere a él como a un tipo de opio mediante el cual los hombres se metamorfosean en funcionarios mecánicos. Diferencias profundas tanto de tipo personal como literario llevaron a Herder a alejarse de Goethe y de Schiller; pero cuando en la obra escrita por estos últimos, *Xenien*, dicen:

Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. Wo das Gelehrte beginnt, hör das Politische auf.

y

Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens, Bildet, ihr könnt es, darur freyer zu Menschen euch aus

con estas palabras implican también a Herder^[36]. El Estado consiste en la sustitución de la vida por la maquinaria. Una posibilidad y una realidad que asustaba a Herder no menos que a Rousseau.

¿Cuál es entonces el tipo de vida apropiado para los hombres? Deberían vivir en unidades naturales; es decir, en sociedades unidas por una cultura común. La naturaleza, además, no hace que unas naciones sean intrínsecamente superiores a otras. Cualesquiera que fueran las cualidades

de los antiguos germanos para considerarlos como el pueblo europeo elegido por Dios, creer que por ello, en virtud de sus cualidades creativas, poseerían el derecho a tener en sus manos al mundo entero y a dominar a otros pueblos, supondría una innoble vanidad de bárbaros^[37]. No hay ningún *Favoritvolk*^[38]. Una nación es lo que es por el clima^[39], la educación, las relaciones con sus vecinos y otros factores cambiantes y empíricos, y no por su esencia interior e inaprehensible o por un factor inalterable tal como la raza o el color. Todo esto lo dijo Herder en los últimos años de su vida y constituye lo esencial de la doctrina de la Ilustración. Herder critica, no sin cierta satisfacción maliciosa (como, con un placer irónico similar, hizo también Hamann) que el gran liberal Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cargara un excesivo acento en la raza y en el color. Muestra la misma indignación respecto a la proposición de Kant de que «el hombre es un animal que necesita un amo»^[40]. Replica Herder al respecto: «Désele la vuelta a la frase: el hombre que necesita un amo es un animal; tan pronto como se convierte en humano deja de necesitar un amo»^[41]. Herder denuncia también la filosofía de la historia de Kant, de acuerdo con la cual son los vicios de la humanidad —el deseo de poder y de ejercer el control sobre los escasos recursos de la naturaleza— los que estimulan la competición, la lucha y, por tanto, el progreso; con el corolario de que los sufrimientos del ser humano son indispensables para la mejora de la especie (doctrina que estaba destinada a alcanzar su punto álgido con Hegel, y, en otro sentido, con la doctrina evolucionista de Spencer y las divagaciones del darwinismo social); Herder repudia estas doctrinas en consonancia con el espíritu más puro del cosmopolitismo liberal e individualista de Weimar. De hecho, tiene aquí sus verdaderos comienzos la toma de conciencia de que cualquier doctrina que abogue por el sacrificio de los individuos ante el altar de las vastas abstracciones —la especie humana, la sociedad, la civilización, el progreso (pensadores posteriores llegaron incluso a incluir la raza, el Estado, la clase social o una élite escogida)— lleva implícitas esas crueles y siniestras ideas.

Kant no escondió su falta de simpatía por las generalizaciones imprecisas y omniabarcadoras de Herder, ni tampoco su objeción de que estas nunca serían corroboradas por pruebas adecuadas y argumentos

rigurosos. Lo que acabamos de decir puede explicar en parte la deliberada interpretación que Herder hace del famoso defensor de la inexorable voz del deber, de la igualdad moral de los hombres, y del valor infinito del individuo, colocándolo como el blanco de su propio antirracismo y antiimperialismo apasionado, así como de su defensa del derecho de todos los hombres y de todas las naciones a evolucionar según las directrices que ellos mismos han elegido. La variedad no conlleva un conflicto. No entiende por qué una comunidad absorba en el desarrollo de su propio talento nativo deja de respetar una actividad similar que otros también están llevando a cabo. El Kant de *Grundlegung* o de *Zum ewigen Frieden* pudo haber estado de acuerdo, pero el Kant de *Anthropologie* y de otros ensayos de historia universal, evidentemente, no podía estarlo. Kant trazó una clara línea divisoria entre, por un lado, la moralidad individual, universal, absoluta y libre de conflictos internos, basada en una racionalidad trascendental, y conectada en su totalidad con la naturaleza, la historia y la realidad empírica y, por otro, la falta de armonía en los procesos de la naturaleza, cuyos fines eran preservar la especie y promover el progreso por medio de la competición y la lucha. Herder no habría aceptado nada de esto. Encontró que ese dualismo era totalmente ininteligible; y las distinciones tajantes entre tipos de experiencia, facultades mentales y corpóreas, razón e imaginación, el mundo de los sentidos y los mundos de la comprensión, o el deseo ético, o el conocimiento *a priori*, le parecían separaciones artificiales, «muros de piedra»^[42] contruidos por los filósofos sin ninguna correspondencia con la realidad. Su mundo es orgánico, dinámico y unitario: cada elemento es único y está al mismo tiempo entrelazado con todas y cada una de esas gamas infinitas de relaciones que, en última instancia, no pueden ser analizadas, ni siquiera descritas plenamente. «Las similitudes, los tipos, los órdenes y los estadios», escribió en 1775, «son solo... agrupaciones de cartas en un juego; el creador de todas las cosas no contempla el mundo como lo hace el hombre; no conoce clases; cada cosa se parece solo a sí misma»^[43]. «No estoy seguro de saber qué significa ‘material’ e ‘inmaterial’. No creo que la naturaleza hubiera elegido poner vallas de hierro entre esos términos... yo no puedo verlas por ningún sitio»^[44]. Herder se muestra obsesionado con que no se le escape ninguna

pieza de la realidad, así como con no omitir las irregularidades para ser capaz de encajar esas piezas en un sistema y agruparlas bajo una fórmula clara y general. Hereda de su maestro Hamann el deseo de aprehender el conjunto en su totalidad, en todas sus manifestaciones peculiares, complejas e históricamente cambiantes (esto es lo que fascinó al joven Goethe, e influyó sobre él de manera definitiva, cuando se conocieron en 1770). Ahora bien, Herder va más allá que Montesquieu, quien enarboló el estandarte de la revuelta contra los *grands simplificateurs*^[45]. Las corrientes de la vida son misteriosas, y se ocultan a quienes carecen de sentido de introspección para captar el espíritu de una sociedad, una época, un movimiento; una sensibilidad aniquilada por la disección practicada por los *French lumieres* y sus imitadores académicos alemanes. Como Hamann, Herder estaba convencido de que la claridad, el rigor, la agudeza de análisis y la ordenación racional, ya sean en la teoría o en la práctica, solo pueden comprarse a un precio muy alto. En ese aspecto, es el más radical de los críticos de la Ilustración, tan formidable como Burke o Maistre, pero alejado de sus prejuicios reaccionarios y del odio a la igualdad y a la fraternidad.

IV

En cuanto a la doctrina de la expresión de Herder, esta —la expresión— está, a su juicio, estrechamente relacionada con el modo como viven y por el que viven los hombres. ¿Cuáles son los rasgos de una sociedad para que pueda ser considerada como el hábitat «natural» del hombre? A pesar de su tendencia a considerar la familia y las instituciones patriarcales como las formas básicas de asociación humana, Herder no asume explícitamente la doctrina de Aristóteles (y de Rousseau) de que una sociedad natural o que resulte satisfactoria para el hombre, ha de estar constituida solo por pequeños grupos humanos en los que los hombres puedan conocerse unos a

otros personalmente, donde (de acuerdo con la frase de Aristóteles) un heraldo pueda ser oído por todos. Los grupos humanos, grandes o pequeños, son productos del clima, de la geografía, de las necesidades físicas o biológicas y de factores similares; se convierten en una unidad a partir de tradiciones humanas comunes y memorias compartidas cuyo principal enlace y vehículo —de hecho, más que un vehículo, su encarnación misma—, es el lenguaje. «¿Tiene acaso una nación... algo más valioso que el lenguaje de sus ancestros? En él reside el universo entero de las tradiciones, de la historia, de la religión, de los principios de la existencia; su corazón y su alma»^[46]. Es así porque los hombres piensan necesariamente mediante palabras y otros símbolos, pues pensar es hacer uso de símbolos. Y sus sentimientos y actitudes ante la vida son —mantiene Herder (como Vico ya lo había hecho antes)— incorporados en formas simbólicas: ceremonias sagradas, poesía, rituales... Ello es debido a que buscamos placeres o satisfacer necesidades: el baile, la caza..., formas primitivas de solidaridad social expresadas y preservadas mediante mitos y representaciones establecidas. De hecho, el conjunto del entramado de creencias y comportamientos que une unos hombres a otros solo puede ser explicado en términos del simbolismo común y público, y, en particular, por el lenguaje.

Herder había tomado de Hamann su teoría de que las palabras y las ideas son la misma cosa. Los hombres no piensan —por decirlo de alguna manera— en conceptos e ideas, para luego buscar las palabras con las que «vestirlos» igual que uno busca un guante para que se ajuste a una mano ya formada. Hamann argumentó que pensar era utilizar símbolos, y que negar esto era, no tanto falso, como ininteligible: sin simbolismo uno era falazmente arrastrado hacia la división de los aspectos de una experiencia simple en entidades separadas —la fatal doctrina de Descartes, que habló de mente y cuerpo, el pensamiento y su objeto, materia y espíritu, como si se tratara de entidades independientes—. Distinciones del tipo de las que establecemos entre pensamiento y sentimiento (y sus «objetos»), sensaciones físicas e intelectuales, o conciencia estética o moral, son —de acuerdo con Hamann, allí donde lo expresa con claridad— un intento de llamar la atención ora sobre una faceta, ora sobre otra de una experiencia

simple; una tendencia que, llevada al límite, tiende a separar y a abstraer un aspecto de otro; y que, todavía más al límite, conduce a la invención de objetos abstractos imaginarios o de entes idealizados, transformando la realidad en una colección de entes artificiales. Esto surge de una admiración irrefrenable por la ordenada clasificación científica; ahora bien, distorsiona los hechos, congela el continuo fluir del sentido vivo de la naturaleza y de Dios en fragmentos muertos, y destruye las fuentes del sentido verdadero de la realidad: la imaginación, la consciencia de la revelación divina, el conocimiento directo de la realidad obtenido a través de los sentidos que han poseído siempre los hombres no afectados por la lógica de la metafísica del racionalismo.

Hamann no era un cristiano afectado por el misticismo: contempló el mundo, la naturaleza y la historia, como el discurso hecho por Dios para el hombre; las palabras de Dios eran jeroglíficos a menudo tormentosamente oscuros, o alegorías o símbolos que abrían una puerta hacia la visión de la verdad, la cual solo respondería a las cuestiones de las cabezas y de los corazones de los hombres si era vista y oída por ellos de la manera correcta^[47]. Hamann no era un visionario. No había tenido una revelación especial; pero cuando, en medio de una aguda crisis espiritual, recurrió a la Biblia, le impresionó el descubrimiento de que en la historia de los judíos estuviera reencarnada una verdad universal y transhistórica: simbolizaba su propia —y la de cada uno de los hombres— dolorosa búsqueda de Dios. Los hombres estaban hechos a imagen de Dios, pero como habían predicado los pietistas anteriores a Hamann, el hombre era pecador y débil; tropezaba, se caía y se levantaba una y otra vez, mientras esperaba escuchar la voz de su padre y pastor: el espíritu de Cristo que habita dentro y fuera de él, lo único que le permitiría completarse a sí mismo. El hombre solo podía ser redimido entregándose a la unidad de la vida, permitiendo que la completud de su ser —espíritu y carne, mente, deseos y, sobre todo, sentidos— entendiera todo aquello que Dios le estaba revelando directamente a través de las Sagradas Escrituras, y que también se expresaba a través del desarrollo de la naturaleza y el modelo de la historia humana; la naturaleza y la historia eran símbolos, criptogramas del logos susceptibles de ser leídos solo por quienes no estaban pervertidos por

sutilezas metafísicas. El pecado era la negación de la gracia divina y de lo que Dios había dado a los hombres: pasiones, deseos, amor, un sentido de júbilo ante todas las manifestaciones de la vida, de la naturaleza sensible, de la creación y de la procreación de todas las formas. La existencia de esta realidad no podía, en efecto, ser probada. Hume estaba en lo cierto: no se puede demostrar acudiendo a la razón la existencia de los hechos o los eventos; sin embargo, los aceptamos porque no podemos evitarlo, porque se trata de una fe animal en el mundo externo, manifestada en la percepción sensorial, que nos permite pensar y actuar en cualquier caso. Dios, el mundo de los sentidos, los significados de las palabras, todos son directamente otorgados al hombre y están íntimamente presentes en él, si quiere ver, oír y ser.

Herder permaneció limpio de todo misticismo. Lo que realmente influyó en Herder fue el rechazo de Hamann al análisis racionalista, su sensualismo sin tapujos y su empirismo, así como su simple fe cristiana; no influyó en él ese peculiar nominalismo místico que condujo a Hamann a intentar comprender los propósitos ocultos de Dios cuyo significado se escondía tras palabras griegas o hebreas pertenecientes a las Sagradas Escrituras. La doctrina del lenguaje de Hamann se convirtió en artículo de fe para Herder. Dicha doctrina ofrecía la gran revelación de que el lenguaje es el único órgano central de toda comprensión y de toda acción intencional; la actividad fundamental de los hombres es hablar para otros (bien sea a otros hombres, a Dios o a sí mismos), y solo a través del lenguaje pueden ser entendidos los individuos, los grupos y los significados expresados en la poesía, en el ritual, o en el entramado de instituciones humanas y formas de vida. Entender a los hombres era entender lo que querían decir, lo que intentaban o deseaban comunicar. La creación es comunicación. Durante el gran debate que tuvo lugar en el siglo XVIII sobre los orígenes del habla humana, Herder adquirió reconocimiento a nivel europeo al decir que el lenguaje no era ni un milagroso y súbito don divino —como Süssmilch y otros escritores cristianos ortodoxos habían mantenido— ni tampoco una deliberada invención hecha por unos hombres concretos en un momento dado, una herramienta para la mejora de la vida al modo de la rueda o la brújula —como los científicos franceses Maupertuis y

Condillac vinieron a decir, y como Monboddo mantuvo explícitamente—. El lenguaje era un desarrollo natural, ni más ni menos misterioso que cualquier otra forma de desarrollo natural; y, de asumir la existencia de un Dios creador, el lenguaje era divino puesto que Dios había otorgado al hombre una capacidad natural para la actividad mental; la capacidad de generar símbolos, de comunicar y de proponerse fines que eran intrínsecos a su desarrollo.

En otros momentos, influenciado quizás por Hamann, Herder se mantuvo fiel a sus creencias como pastor luterano —era, después de todo, la cabeza visible del pietismo en el Gran Ducado de Weimar—. Se desdijo y concedió que Dios había implantado el lenguaje en el hombre, o que se lo había enseñado, por medio de un acto creativo específico. Pero no podía apoyarse en esa creencia. ¿Cómo pueden aquellas criaturas cuyo espíritu no se ha desarrollado suficientemente usar el lenguaje de repente, como, de hecho, son capaces de hacer?, y ¿qué es estar espiritualmente desarrollado si no es ser capaz de pensar (esto es, de usar símbolos, sean imágenes, gestos o palabras)? Hacia el final de su vida, Herder, oponiéndose al luteranismo estricto, retornó abiertamente a la tesis de que el lenguaje era una parte esencial del proceso natural de desarrollo de la conciencia; de hecho, de la solidaridad humana, que descansa en la comunicación entre los hombres; para ser totalmente humano es necesario pensar, y pensar es comunicarse; tanto la sociedad como el hombre son inconcebibles uno sin el otro. Así pues, «la razón pura y simple sin lenguaje es tierra de utopía»^[48]. Herder pensaba que tal cosa no era tanto improbable cuanto inconcebible. Las palabras, al conectar pasiones con cosas, el presente con el pasado, y al hacer que la imaginación y la memoria sean posibles, crean la familia, la sociedad, la literatura y la historia. Afirma que hablar y pensar con palabras es como nadar en un río inmanente de imágenes y palabras; hemos de aceptar sin más estos medios de comunicación: no podemos crearlos^[49]. La idea de una total solidaridad humana —que se opone a un artificial autoaislamiento— le resulta a Herder tan ininteligible como le había resultado a Aristóteles o a algunos filósofos del lenguaje de su propia época. La mera contemplación no produce verdades; es solo la vida, que es acción con o contra otros, la que las produce. Para Herder el hombre se

forma por su asociación con otros hombres, y ha de ser definido en términos de tal asociación.

Podemos pulir y reformar el lenguaje, pero no podemos crear uno de la nada, pues crear un lenguaje es pensar y pensar es usar el lenguaje. Se trata de un círculo vicioso que resulta imposible romper. La relación de palabras concretas o grupos de palabras con cosas específicas no es necesaria ni desde un punto de vista lógico ni desde un punto de vista metafísico; se trata de una relación causal o convencional. Las palabras concretas se utilizan al comunicar experiencias concretas como resultado de influencias naturales —de factores ambientales— comúnmente llamadas «clima» después de Montesquieu, o de influencias psicológicas que, o bien se producen de manera fortuita, o son resultado de las decisiones de seres humanos que adquieren algunos términos por medios «naturales» (en algún estadio prerracional) e inventan otros a su gusto de manera arbitraria. De ahí que la doctrina de las auténticas esencias —el plan wolffiano del descubrimiento de la verdad mediante el análisis de conceptos— sea una quimera. Locke estaba en lo cierto: no tenemos intuiciones de las «esencias». Solo la experiencia puede decirnos si la expresión X en un contexto particular significa lo mismo que la expresión Y. La certeza dogmática de fanáticos sectarios sobre lo que debe significar este o aquel texto sagrado es, en consecuencia, irracional y errónea. El conocimiento de la filología —el desarrollo histórico de las lenguas— da cuenta por sí solo de la historia de los cambios en los usos y en los significados. Herder es antimecanicista; sin embargo, es empirista, desciende directamente de Occam y de los naturalistas ingleses. Únicamente la constante investigación histórica, la penetración empática en los propósitos del hablante, la comprensión del mecanismo de comunicación por el que los seres humanos se entienden unos a otros —sea sin mediaciones o a través de siglos—, puede tender un puente sobre el abismo existente entre diferentes civilizaciones aún no totalmente separadas. El lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo^[50].

¿Tiene una nación algo más precioso? A partir del estudio de las literaturas nativas

aprendemos a conocer épocas y gentes más plenamente que mediante el engañoso y desolador camino de su historia política y militar. Por medio de esta última, raramente vemos algo más que la forma como era sometida la gente, cómo se prestaba a ser degollada; mediante lo primero, aprendemos cómo pensaban, lo que deseaban y por qué luchaban, de qué forma experimentaban placer, cómo eran conducidos por sus maestros o por sus inclinaciones^[51].

De ahí la insistencia de Herder en subrayar la importancia de los estudios genéticos y de la historia del lenguaje; y de ahí también el enorme impulso que dio a los estudios de lingüística comparada, de antropología comparada, de etnología y, fundamentalmente, al gran movimiento filológico que se convirtió en el orgullo de los investigadores alemanes hacia el final de su vida y durante todo el siglo siguiente. Sus esfuerzos en esta dirección no eran menos sugerentes y especulativos que los de Vico. Tras declarar —con una terminología que toma prestada de Lavater— que la «fisiognomía» del lenguaje^[52] era muy importante, insistió, por ejemplo, en que los lenguajes cuyos géneros eran preservados —como los de Rusia, con los que se familiarizó durante sus años en Riga— conllevaban una visión del mundo diferente de la que tenían allí donde se utilizan lenguajes asexuados; así también ocurría con respecto al uso que se hacía de los pronombres. Insistió en que los verbos —relacionados con la acción— aparecían antes que los nombres, relacionados con la contemplación de objetos; que las naciones activas empleaban modos lingüísticos diferentes de las pasivas; que los matices del lenguaje son indicadores de diferentes formas de experiencia (*Weltanschauungen*). Para Herder, la lógica es solo una abstracción de los lenguajes vivos o muertos. No existe una estructura lógica «profunda» presupuesta en todas las formas de pensamiento racional; en su *Sprachphilosophie*, defiende que la lógica es una aproximación a lo que es común en lenguajes isomórficos que indican un alto grado de semejanza en las experiencias de sus usuarios. La antropología, no la metafísica o la lógica —sea aristotélica, leibniziana o kantiana—, es para Herder la llave para la comprensión de los seres humanos y sus mundos. La historia del lenguaje es la que revela con mayor claridad y con más frecuencia tales fenómenos como fruto del desarrollo social —los ciclos de la infancia, la juventud, la madurez y la decadencia— común a individuos y a naciones.

La relación entre el lenguaje y el pensamiento, aunque en cierto sentido sean una misma cosa, es de carácter ambivalente. En cualquier caso, el arte de la escritura, la constitución del pensamiento en formas permanentes, a la vez que crea la posibilidad de una continuidad de autoconciencia social y convierte tanto su propio mundo como otros en algo accesible para el individuo, los frena y extingue. Lo que se ha puesto por escrito es incapaz de entrar en el juego vivo de constante adaptación y cambio, de la continua expresión propia de lo que es inanalizable y se resiste a ser aprehendido dentro de la corriente de la experiencia real; algo que debe poseer el lenguaje si tiene capacidad para comunicar con total plenitud. Únicamente el lenguaje hace posible la experiencia, pero también la congela. Hamann habló del valle de los huesos a los que solo un «profeta»^[53] (como Sócrates, San Pablo, Lutero o quizás él mismo) podría cubrir de carne. Herder habla de cadáveres —formas de petrificación— contra los cuales, a su debido tiempo, se rebelan los hombres. La historia de las revoluciones lingüísticas es la historia de la sucesión de culturas; las verdaderas revoluciones en la historia de la raza humana. ¿Existió alguna vez lenguaje alguno común a todos los hombres? Herder no desea pronunciarse con firmeza al respecto. Por un lado, se aferra a la idea de un único mundo, de una personalidad humana básica, de la interrelación «orgánica» de todas las cosas; insiste en la locura y el riesgo de la abstracción y de la fragmentación, de desgajar la personalidad humana en facultades separadas, como no solo Wolff sino también Kant habían hecho en sus estudios de psicología y en las estrictas divisiones que habían realizado entre el cuerpo y la mente, entre lo empírico y lo apriorístico, entre lo histórico y lo eterno. Sin embargo, por otro lado, es también un cristiano y abrazó la doctrina aristotélica y bíblica de los ejemplares naturales; el hombre es único. *Lord Monboddo* y los naturalistas tenían que estar equivocados. Esa es, sin duda, la razón por la que el lenguaje había de ser un don directamente ofrecido por Dios y no producto de un proceso natural de emergencia de los seres racionales a partir de un estado prerracional de la naturaleza —del reino animal y formas sensibles prehumanas, o incluso de formas carentes de sensibilidad^[54]—. La contradicción es irresoluble.

El único rasgo al que Herder nunca da la espalda, es el de la relación entre el pensamiento y la acción, el lenguaje y la actividad. La poesía, y en particular la poesía épica temprana, es para él una actividad pura. Como muchos de sus contemporáneos fue cautivado por Ossian. Probablemente es de los poemas de este, más que de los de Homero —aunque habla de los poemas de Homero como improvisaciones y no como artefactos sin vida—, de donde deriva su teoría de la poesía entendida como una actividad. La poesía, en especial entre los pueblos primitivos, es —a su juicio— de carácter mágico; no es una fría descripción de la naturaleza o de cualquier otra cosa. Es el acicate que lleva a la acción a los héroes, a los cazadores y a los amantes; los estimula y los dirige. La poesía no ha de ser degustada por el estudioso en su despacho; solo puede resultar inteligible a aquellos que se han encontrado a sí mismos en situaciones similares a las que dieron origen a esas palabras. Durante su viaje de Riga a Nantes, observó a los marineros en medio de la tempestad. La austeridad de estos hombres sometidos a una severa disciplina, que vivían aterrorizados por los elementos que intentaban dominar y que, paradójicamente, estaban en estrecha conexión con ellos; esa austeridad le llevó a resucitar en su mente el oscuro mundo de los skalds, de los vikingos y de los eddass^[55], un mundo que resulta poco inteligible a los tranquilos filólogos en sus «epicúreos» estudios literarios, que pasan las páginas ociosamente, sin capacidad para recrear el mundo del que estas obras son imagen y voz. Las palabras, el ritmo, las acciones... son aspectos de una única experiencia. Hoy en día estos asuntos son ya meros tópicos, pero (a pesar de Vico) en época de Herder estaban lejos de poder ser considerados como tales.

«Cuanto más salvaje es la gente, es decir, más viva y más amante de la libertad (ya que este es el significado básico de la palabra), más salvaje, es decir, más viva, más libre, más sensual, más líricamente activa ha de ser su poesía, si es que la tienen» escribió en 1773^[56]. Compara «la presencia viva de la imaginería» de tales canciones con las «escritas sobre el papel». «Las flechas del salvaje Apolo que perforan los corazones y arrastran con ellas las almas y los recuerdos»^[57]. «La gente primitiva canta y actúa; cantan lo que hacen, y de esa manera, al cantar, ‘escriben’ su propia historia». Sus canciones son los archivos de sus gentes, el tesoro de su ciencia, de su

religión, etc., un cuadro de su vida doméstica, con pinceladas de alegría y de tristeza, como las de la tumba o las del lecho nupcial... Aquí es donde todos se ven a sí mismos retratados y se reconocen tal y como son»^[58]. El lenguaje, el contenido y el tono, nos dice más sobre las opiniones y las creencias, los orígenes, la historia y la mezcolanza de naciones que los relatos de los viajeros. De ese modo comienza el artificio. Cuando las palabras se separan de la música, cuando el poeta empieza a escribir con «actitud más depurada para que fuera leído»^[59], todo esto estará más cercano al arte, pero con ello se ha perdido la magia, «el poder milagroso»^[60]. ¿Qué saben de todo esto nuestros críticos modernos, «los medidores de sílabas», «especialistas en métrica» y maestros de los saberes sin vida? «¡Corazón!, ¡calidez!, ¡sangre!, ¡humanidad!, ¡vida!»^[61], ¡siento, luego existo!»^[62]. Estos son los lemas de Herder; no es de extrañar que los poetas del *Sturm und Drang* se reconocieran en general en sus escritos.

Herder soñó con una visita a los mares del Norte mientras leía «la historia de Uta y Ninetuna, a la vista de la isla donde se sitúa la historia». Su viaje a Francia, que le llevó más allá de la costa de Escandinavia e Inglaterra, le sumergió en otros mundos: «Esta era una naturaleza viva y creativa que se encontraba entre las profundidades del mar y el cielo»^[63], un mundo muy diferente de aquel en que él vivía, donde «apenas vemos o sentimos, solo reflexionamos y razonamos»^[64], y en el que los poetas inventan pasiones imaginarias y cualidades del alma desconocidas para ellos y para cualquiera, y cotejan versos sobre objetos acerca de los cuales uno no puede pensar, sentir e imaginar absolutamente nada. Halló un espíritu fraterno en el estudioso inglés Robert Wood, quien contempló las ruinas de Troya con un texto de Homero en la mano^[65]. Sintió la necesidad de ir a las tierras altas escocesas para poder contemplar los lugares descritos por el gran Ossian, y de ese modo «escuchar los cantos vivos de la gente viva»^[66]. Después de todo, «Los griegos también fueron una vez... salvajes, y en el mejor periodo de su florecimiento, más alejados de la naturaleza, permaneció grabado en ellos lo que puede ser divisado por la estrecha mirada del erudito o del investigador clásico. Homero se retrotrae a las sagas antiguas, Tirteo a las baladas, Arión y Orfeo son nobles chamanes griegos, las canciones de Safo tienen el mismo carácter que las canciones de

una muchacha livonia de nuestro tiempo»^[67]. Nuestros estudiosos y traductores no muestran indicio alguno de ello. Toma en consideración la traducción de una canción lapona, hecha por un poeta de segunda fila, Christian Ewald Kleist:

Estaría dispuesto a cambiar esta canción por una docena de canciones imitativas de Kleist. No te sorprendas [escribe a su novia Caroline] de que un joven lapón que no conoció educación o escritura alguna, y que apenas conoce a Dios, cante mejor que el comandante Kleist. Después de todo, el lapón improvisó su canción mientras guiaba a su reno en la nieve y el tiempo transcurría lentamente en camino hacia el lago Orra donde vivía su amada^[68].

Los estudiosos suizos y los ingleses habían admirado a Homero, a Dante, a Shakespeare, Milton, Hurd, Young, Percy, Lowth y Blackwell, y habían recuperado el estudio de la poesía antigua. El entusiasmo por los logros del genio colectivo de las sociedades primitivas que Rousseau había alentado, se transformó por el impulso apasionado de Herder en un movimiento europeo.

Todas las expresiones genuinas de la experiencia son válidas. Difieren unas de otras en tanto en cuanto también difieren nuestras vidas: quizás porque el eje de la tierra está inclinado 24°. Ello genera la existencia de diversos «climas» geofísicos, distintas experiencias, diferentes sociedades. Herder siente fascinación por cualquier cosa que le parezca auténtica. Tiene sus preferencias, por supuesto: prefiere a los griegos, los germanos y los hebreos, frente a los romanos, los antiguos egipcios o los franceses de su propia época o del siglo anterior. Sin embargo, al menos en teoría, está capacitado para defenderlos a todos; desea tener capacidad, y confía en tenerla, para penetrar —«sentir»^[69] (*Einfühlen* es de su invención, cien años antes de que Lipps, Dilthey o Croce la utilizaran)— en la esencia, entender qué significa vivir, abrazar metas, actuar y reaccionar, pensar e imaginar a través de modos concretos que vienen dictados por las circunstancias de ese momento; y, por tanto, entender los patrones de vida en virtud de los cuales, y solo en ellos, tales grupos pudieran ser definidos. La tesis central que está tras esta teoría es la del crecimiento natural, biológico, emocional e intelectual. La naturaleza es crecimiento, algo de lo que Bodmer y Breitinger habían hablado, tal vez haciéndose eco del *nascimento* de Vico

como *Naturwüchsigkeit*; un desarrollo natural y espontáneo, no la estática «auténtica naturaleza» de la estética de Boileau, o la *Belle nature* de Batteux, que el artista debe aprender a entender y mostrar, separándola del mar de la mera experiencia.

Todo lo que es natural es valioso. La teoría (por ejemplo, del Marqués de Sade) de que los vicios, la decadencia o la agresión son tan naturales como el rico y armonioso desarrollo de todas las potencialidades humanas, no tiene cabida en la obra de Herder. En este sentido, Herder es un auténtico hijo de la Ilustración, en su aspecto más inocente, imaginativo y penetrante. Arthur Lovejoy estaba seguramente en lo cierto cuando incluyó a Herder entre los filósofos —quizás la mayor parte de los occidentales— que identificaban la obligatoriedad de adaptarse a las leyes naturales —que hacían que las cosas fueran como son y que gobernaban el mundo inexorablemente— y el carácter potestativo de normas, derivadas aparentemente de la propia naturaleza, y cuya obediencia conducía a los hombres a la felicidad, a la virtud y a la sabiduría. Pero este consenso tiene sus límites; Herder difiere radicalmente del pensamiento fundamental de la Ilustración francesa, y no solo en aquellos aspectos que han sido apuntados por sus estudiosos.

Lo que normalmente se subraya es, en primer lugar, su relativismo^[70], su admiración por las culturas auténticas en la medida en que son lo que son, su insistencia en que las civilizaciones y sus cosmovisiones deben ser entendidas desde dentro, en términos de su propio estadio de desarrollo, propósitos y puntos de vista; y, en segundo lugar, se subraya también su radical rechazo de la corriente principal del racionalismo cartesiano que considera como verdadero conocimiento solo lo que es universal, eterno, inalterable y gobernado por rigurosas relaciones lógicas —aquello que constituye el objeto de estudio de las matemáticas, de la lógica, de la física y de otras ciencias naturales—.

Pero Herder se rebela contra el *Aufklärung* de una manera incluso más profunda, al rechazar la tesis misma de la existencia de barreras infranqueables en la naturaleza o en la experiencia; barreras entre tipos de consciencia, facultades, ideas u objetos naturales. Lo que rechaza de igual modo en pensadores tan profundamente divergentes como Descartes, Kant

y los *philosophes* franceses, es su común insistencia en las divisiones rígidas entre «facultades» y tipos de experiencia; divisiones que, a su juicio, han sido introducidas simplemente con el objeto de hacer posible la clasificación y la generalización. Admira a Leibniz más que a Kant: reconoce el abismo lógico entre las verdades matemáticas y las verdades de hecho, pero considera las primeras (probablemente siguiendo a Hume) como tautologías, afirmaciones que no tienen en cuenta la naturaleza^[71]. Fue empirista hasta la médula cuando se trataba de asuntos de epistemología. Las categorías trascendentales de Kant, que aspiran a demostrar la existencia de la experiencia *a priori*, le parecen una monstruosa combinación de lo analítico y lo sintético: rechaza lo «sintético *a priori*» como una odiosa confusión^[72]. La realidad para él no admite leyes *a priori*; los intentos de Kant por distinguir los juicios contingentes sobre la experiencia y los necesarios, en su opinión tienden a desorientar más que la distinción entre necesidades intuitivas y contingencias observadas, sobre las que hombres como Spinoza y Leibniz construyeron sus sistemas. Las categorías, distinciones rigurosas de tipos de verdad según su naturaleza —como las distinciones similares establecidas entre palabras y conceptos— distorsionan el juicio, no solo en epistemología y en lógica sino también en la política, la ética, las artes, y, de hecho, en todas las esferas de la experiencia. Todas las actividades —insiste Herder— expresan al hombre de manera unitaria y no fragmentada; un hombre a quien Descartes y Kant, cada uno a su modo, habían intentado encasillar en compartimentos según sus facultades psicológicas de «razón», «imaginación», «intuición», «sensibilidad» y «voluntad»^[73]. Afirma que no conoce ningún criterio para distinguir facultades kantianas tales como *Erkennen*, *Empfinden*, *Wollen*, indisolublemente unidas en la personalidad orgánica de la vida de los hombres.

El ataque a Kant en la *Metakritik* de 1799, era simplemente un mero resumen de toda su vida. La manera en que los neoclásicos describían al hombre —una organización compleja inagotable— en términos de blanco y negro, era, según Herder, absolutamente voluntarista y arbitraria. De hecho, en vez de preguntarse, por ejemplo, en qué consiste la libertad humana —libertad de, para qué, dónde y cuándo, con respecto a qué y qué es lo que

hace que sean más o menos libres—, estos filósofos hablan dogmáticamente de que el hombre es libre, totalmente libre en términos absolutos frente a los animales, que son como máquinas, o, al menos, que carecen completamente de libertad. Hablan del hombre como un ser que se distingue por estar dotado de razón (no por ser más o menos racional), y lo definen en términos de propiedades escogidas que, o se poseen totalmente, o se carece totalmente de ellas; lo describen en términos caricaturescos, de dicotomías artificiales que rompen de manera arbitraria el entretejimiento continuo, a veces irregular, fluido, sin forma definida, en muchas ocasiones inanalizable, pero siempre perceptible, dinámico, torrencial e ilimitado de la eterna multiplicidad de la naturaleza^[74]; y de esta manera, distorsionan las lentes tanto de los filósofos como de los historiadores. Los intentos de subsumir manifestaciones tan complejas y variadas bajo una ley general, sea por parte de filósofos que aspiran al conocimiento, o por hombres de Estado que aspiran a organizar y gobernar, no eran para Herder mejores que la búsqueda del más bajo común denominador —de lo que puede ser lo menos característico e importante de la vida de los hombres— y, por consiguiente, desembocan en la superficialidad con una teoría y una tendencia a imponer una uniformidad que conduce en la práctica a la más absoluta esterilidad. Herder es uno de los primeros que se opusieron a la uniformidad en tanto que enemiga de la vida y de la libertad.

Una de las principales doctrinas de la tradición occidental, en cualquier caso a partir de Platón, consiste en mantener que la bondad es una, mientras que la maldad se presenta bajo múltiples aspectos; solo hay una respuesta verdadera para cada uno de los auténticos interrogantes, pero falsas hay muchas. Incluso Aristóteles, para quien el ideal de Platón de la inmutabilidad, de una sociedad totalmente unificada, era demasiado rígido, no tomó plena conciencia de la variedad de los caracteres y los deseos humanos: simplemente reconoce esto como un hecho, no como algo deseable en sí mismo. La corriente fundamental en ética y en política, tanto como en metafísica y teología, así como en las ciencias, es presentar un molde monista: intentar apresar la multiplicidad en una unidad sistemática coherente. Herder es el primer defensor de la variedad, una defensa que hace con apasionamiento: la uniformidad mutila y destruye. El «fermento»

de la Edad Media, al menos —escribió en 1774—, «acorraló el ansia devoradora del despotismo» cuya tendencia es

aplastarlo todo bajo una uniformidad devastadora. Pues, ¿es mejor, es más saludable y más beneficioso para la humanidad producir únicamente una pieza sin vida de una inmensa máquina carente de pensamiento, o despertar y activar energías vivas? Incluso aunque las instituciones no sean siempre perfectas, incluso aunque el hombre no sea siempre honesto, incluso si existe desorden y una considerable base de desacuerdo, todo ello es preferible a un estado de hechos en el que se fuerza a los hombres a pudrirse y desmoronarse durante toda su vida^[75].

Incluso Montesquieu, con su novedoso reconocimiento de las diferencias entre sociedades y el «espíritu» que infunde sus leyes e instituciones, había intentado apresar esas numerosísimas variedades de la vida humana y de la cultura bajo tres tipos básicos: «¡tres lamentables generalizaciones!... la historia de todos los tiempos y de todos los hombres, cuyas formas sucesivas constituyen la gran obra viviente de Dios, reducidas a ruinas, divididas nítidamente en tres montones apilados... ¡Oh Montesquieu!»^[76].

Todos los regionalistas, todos los defensores de lo local frente a lo universal, todos los defensores profundamente radicales de las formas de vida, tanto reaccionarios como progresistas, tanto genuinos humanistas como oponentes oscurantistas del avance científico, deben algo, sépanlo o no, a las doctrinas que Herder (con un golpe de mayor alcance y más certero que el de Möser, Burke o Ferguson) introdujo en el pensamiento europeo. Vico pudo haber logrado algo parecido. Pero no fue leído entonces, ni lo es ahora; como Savigny subrayó, se le reconoció demasiado tarde como para que hubiera podido ejercer una influencia de importancia.

Sin embargo, Herder no fue totalmente leal a su idea de los «tipos naturales»; en general concibió la naturaleza como una unidad en la que las *Kräfte* —las misteriosas y dinámicas fuerzas teleológicas cuya interrelación constituye todo movimiento y desarrollo— emanan unas de otras, se enfrentan, se asocian y se funden. Estas fuerzas no son causales o mecánicas como lo eran para Descartes, no están aisladas unas de otras tal y como defendía Leibniz en su *Monadología*; su concepción de dichas formas tiene más que ver con el neoplatonismo y con el misticismo renacentista y, tal vez, más con la *natura naturans* de Erígena que con las ciencias de su

tiempo. Para Herder la realidad es una especie de simbiosis de esas *Kräfte* (cuyas características permanecen oscuras) con un medio ambiente que entiende en términos estáticos; si se altera el medio ambiente demasiado abruptamente el resultado sería una suerte de colapso.

Herder encuentra cada vez más pruebas de ello. Las plantas trasplantadas de un clima a otro diferente mueren: lo mismo ocurría a los seres humanos; los groenlandeses no podrían desarrollarse bien en Dinamarca; los africanos serían desgraciados en Europa y terminarían extinguiéndose; los europeos se harían débiles en América. Las conquistas aplastantes y la emigración acaban llevando al debilitamiento —a la carencia de fuerzas vitales, al aplanamiento de los seres humanos y a una lamentable uniformidad. *Ideen* está plagada de ejemplos de este tipo. Como Fourier después de él, Herder creía en la completa realización de todas las potencialidades («Todo lo que puede ser, es; todo lo que puede llegar a ser, será, si no hoy, mañana»^[77]); así pues, todas las cosas encajan en algún sitio. Únicamente la artificialidad es destructiva, tanto en la vida como en el arte. Los matrimonios de conveniencia, fríamente arreglados, arruinan a los muchachos, y resulta más pernicioso para ellos que la más pura animalidad. Los patriarcas ejercitan con frecuencia una autoridad cruel e implacable; pero, al menos, ello es más natural —y, en consecuencia, menos dañino— que los razonamientos artificiales de los filósofos. Herder, al igual que Rousseau, es receloso respecto al «razonamiento». No piensa que las máximas disecadas de Voltaire o los silogismos de Wolff sean más beneficiosos para los chinos que el duro, pero natural, comportamiento de los hombres primitivos. Cualquier cosa es preferible a un sistema que impone el ideal de una cultura a otras, y las organiza y modifica encaminándolas hacia «fisiognomías» uniformes, oponiéndose a una condición que es «natural» en una situación de desorden creativo, donde solo viven y prosperan la individualidad y la libertad. De ahí que condene cualquier cultura que divida en categorías a los hombres —según tipos raciales, por ejemplo, o clases sociales—, y los separe, por tanto, unos de otros. El centralismo y el *dirigisme* son los enemigos: incluso es preferible cierto grado de ineficacia a un «estado de hechos en el que los hombres están destinados a pudrirse y desvanecerse durante toda su vida». En este

mismo sentido, «la reforma política debe venir desde abajo»^[78]. Por tanto, «incluso cuando el hombre abusa de su libertad de la manera más despreciable, es aun un rey, ya que puede, con todo, elegir, incluso aunque elija lo peor; puede gobernarse a sí mismo, incluso aunque legislando para sí mismo acabe por convertirse en una bestia»^[79]. Las diferencias respecto a sus colegas que también se oponen a los *lumières* franceses —Möser, Kant, Rousseau y Burke— son totalmente evidentes.

Rechaza las antropologías que se refieren a los hombres en general y abandonan la escurridiza individualidad, que tiene demasiados rasgos diferentes. Incluso la tradición, que opera de una manera distinta intentando preservar las más profundas características vitales de los grupos humanos, puede resultar peligrosa cuando se convierte en algo demasiado mecánico y actúa como un narcótico; como, a su juicio, ha ocurrido en Asia, donde se adormeció eliminando muchos otros elementos de una vida saludable, muchas otras *Kräfte* que resultan indispensables para vivir y actuar. Su pensamiento se resiste a ser formulado con precisión; pero, como siempre ocurre con Herder, es sugerente y se encamina en una dirección muy clara. «El salvaje que se ama a sí mismo, a su mujer y a sus hijos... y trabaja por el bien de la tribu tanto como por el suyo propio... es, en mi opinión, más genuino que esas imágenes cultivadas, el ciudadano del mundo que encendido por todas esas imágenes ama una quimera. El salvaje en su choza tiene un sitio para cualquier forastero... el corazón saturado de los superfluos cosmopolitas no tiene una casa para nadie»^[80]. Repite por todas partes en *Ideen* que la originalidad —la libertad de elección y la creación— es el elemento divino en el hombre. Cuando un salvaje habla con vigor y precisión es superior al hombre civilizado que permanece sobre un pedestal edificado por otros^[81]. Hay muchos comentarios en *Ideen* (lo que más tarde será recogido por Fichte) acerca de los hombres que viven según lo que otros hombres les dicen: son contemplados como «cosmopolitas superficiales», hombres cuyos sentimientos se han ido marchitando, criaturas deshumanizadas, víctimas de la naturaleza, de la historia, moral o físicamente mutilados, parásitos, esclavos encadenados.

¿Qué hacen los hombres para perder su humanidad? La pierden al vivir para otros, por el trabajo y las ideas de otros. Herder, oponiéndose a los

primitivos, da la bienvenida a la invención: las artes y las ciencias son frutos de las capacidades creativas del hombre, y, gracias a ellas, se eleva a la más completa plenitud de su naturaleza teleológica. Las invenciones como tales no corrompen (en esto Herder difiere del Rousseau del primer y segundo *Discourses*); solo si uno vive de las invenciones de otros se convierte en una máquina y pierde su vitalidad^[82]. Aquí también, como en los escritos de Mably, Rousseau y Friedrich Karl von Möser^[83], inicia ese lamento, que será todavía más característico del siglo siguiente y que incluso será escuchado con más frecuencia en nuestro siglo, por la pérdida para siempre de la juventud —por las virtudes perdidas de los primitivos—, la época más vigorosa de la vida de la humanidad. Herder, no menos que Mill, Carlyle o Ruskin, habla con pesimismo acerca de la trivialidad y falta de vida de los hombres y las artes modernos, en contraste con el pleno parentesco, valentía e independencia de los seres humanos del amanecer de la humanidad —los creadores de las grandes épicas y canciones, de una época anónima pero más robusta—. Con anterioridad a Saint-Simon, trazó un contraste entre las épocas de la humanidad creativas y las relativamente estériles. Herder tuvo sus propios momentos de optimismo cuando pensó que era posible una renovación: únicamente si el hombre pudiera «dejar de estar en contradicción consigo mismo» y «retornar a sí mismo» y únicamente si las gentes pudieran «encontrarse a sí mismas» y aprender a no «pensar por los pensamientos de otros»^[84], se podrían recobrar y revivir obras de arte y crear otras nuevas en términos modernos, con la misma lealtad y expresividad propia de su auténtica naturaleza con que los hombres han creado en el pasado. Solo hay un camino cuyo recorrido Herder se negará con firmeza a realizar: cualquier intento de retornar al pasado. La salvación no reside ahí. Suspirar por los griegos y desear volver a ellos, algo que sospecha de Winckelmann, es absurdo e imposible. La idealización que hace Winckelmann de los griegos como los creadores del arte, los cuales habrían alcanzado la más sublime cima jamás conseguida, por ejemplo, por los egipcios, es totalmente ahistórica y no más que un terrible engaño^[85].

Los peligros para desarrollarse libremente son muchos. En primer lugar, existe el peligro del Estado centralizado, que puede privarnos de algo

esencial y anularnos a nosotros mismos. Existen culturas extranjeras que devoran las canciones del folclore germano «como un cáncer»^[86] —las canciones folclóricas que son respuesta a los más profundos deseos humanos, a los deseos colectivos que buscan albergar experiencias comunes bajo formas simbólicas; experiencias que Voltaire con su filosofía ni siquiera había imaginado—. Existe el peligro más específico de los lenguajes extranjeros; uno es capaz de tartamudear con un inmenso esfuerzo las palabras de un lenguaje extranjero; pero su espíritu se escapará. ¡Aunque nosotros le hayamos dedicado los mejores años de nuestra vida!^[87]. Pero nosotros no somos griegos, no somos romanos, y no podemos convertirnos en tales. Desear retornar a ellos es estar dominado por una visión falsa, una ilusión demoledora, tan mala como cualquier otra para la que intente ser remedio. La imitación es una terrible maldición: la naturaleza humana no es idéntica en las diferentes partes del mundo; «los mundos de las cosas y de los sonidos son diferentes»^[88]. ¿Qué hemos de hacer, pues? Debemos buscarnos a nosotros mismos. «¡Dejemos que se muestre el carácter de nuestra nación, el lenguaje, el ambiente, y que la posteridad decida si somos o no clásicos!»^[89]. Quizás el *Messias* de Klopstock tuvo menos éxito del que podría haber tenido porque no era suficientemente «nacional»^[90]. Es aquí donde Herder formula sentimientos nacionalistas con mayor ardor: «¡Ahora!, grito nuevamente, ¡mis hermanos germanos! ¡Ahora! Los residuos de todo lo viviente de mi pueblo [*Volksdenkart*] se balancean sobre el abismo del olvido... la luz de la así llamada cultura está devorando todo lo que la rodea como un cáncer»^[91]. «Hablamos con palabras de extranjeros y nos van apartando de nuestros propios pensamientos»^[92]. No le parece meritorio que los campesinos lleven pelucas, de igual manera que Hamann habla de «falsos aromas»^[93]. Invita a los germanos a conocerse a sí mismos, a comprender su lugar y respetar su función en el cosmos, en el tiempo y en el espacio.

¿Es esto nacionalismo? Tomado en un sentido literal lo es. Pero es un discurso francófobo; el viaje de Nantes a París —como su posterior viaje a Roma—deprimió profundamente a Herder. Allí se encontró con algunos de los más distinguidos *philosophes*, pero obviamente fracasó al intentar entablar cualquier grado de comunicación con ellos. Sufrió una mezcla de envidia, humillación, admiración, resentimiento y orgullo desafiante; esa mezcla de sentimientos típica de personas inferiores cuando se enfrentan con individuos superiores a ellos, o de los miembros de una clase social respecto de aquellos que pertenecen a un peldaño más alto de la jerarquía. El sentimiento nacional herido —algo que ni siquiera necesita ser mayormente apuntado— da lugar al nacionalismo, pero es importante dejar claro que el nacionalismo de Herder nunca fue de tipo político. Si bien denunció el individualismo, también mostró recelos hacia el Estado, que, a su entender, coarta y mutila lo que, sin el Estado, sería la libre personalidad humana. Su visión social es antagónica de lo que representa el gobierno, el poder y la dominación. Luis XIV y Federico el Grande (como César o Carlomagno antes que ellos) representan un ideal detestable. Herder no reclama poder, y no desea afirmar la superioridad de su propia clase, cultura o nación. Desea, por el contrario, crear una sociedad en la que los hombres, quienes quiera que sean, puedan vivir sus vidas con plenitud, lograr la total autoexpresión, «ser alguien»; y piensa que cuanto menos poderoso sea el gobierno que tengan, mejor será para ellos. No podemos volver a la polis griega. Esta pudo, de hecho, haber sido el primer estadio de un desarrollo destinado en sus estadios posteriores a convertirse en nacionalista y chovinista en el sentido más pleno y agresivo del término. Sea esto cierto o no desde un punto de vista histórico y sociológico, está claro que Herder no se ancló en este tipo de sentimientos. Aunque parece que fue él quien acuñó el término *Nationalismus*, su concepción de una sociedad bondadosa está más cercana al anarquismo de Thoreau, Proudhon o Kropotkin, y a la concepción de cultura (*Bildung*) propuesta por pensadores liberales como Goethe y Humboldt, que a los ideales de Fichte, Hegel o los políticos socialistas. Para Herder *die Nation* no es una entidad de tipo político. Siente aversión, de hecho, por las reivindicaciones de los procetas y los proteutones quienes mostraron su entusiasmo por los antiguos galos o

nórdicos. Celebra los orígenes germánicos porque son parte de su propia civilización y arrojan luz sobre ella, no porque la civilización germánica se sitúe en una posición superior respecto a otras en virtud de algún tipo de escala cósmica. «En las obras de imaginación y sentimiento se revela con absoluta libertad el alma íntegra de la nación»^[94]. Esta idea fue desarrollada por Sismondi, Michelet y Mazzini, quienes la convirtieron en una completa doctrina político-cultural; pero Herder adopta una postura más cercana a la visión de Ruskin, Lamennais o William Morris, a los populistas y socialistas cristianos, y a todos aquellos que actualmente se oponen a las jerarquías según el estatus o el poder, o la influencia de los manipuladores de cualquier tipo. Se identifica con quienes protestan por la mecanización y la vulgarización, más que con los nacionalistas de los últimos cien años, sean de carácter moderado o violento. Favorece la autarquía, pero solo en lo que tiene que ver con la vida referida a la persona; es decir, a la creación artística y a los derechos de autoexpresión personal. Todas sus invocaciones al *Nationalgeist* (una expresión acuñada probablemente por Freidrich Karl von Möser) y sus otros muchos sobrenombres —el *Geist des Volkes*, *Seele des Volkes*, *Geist der Nation*, *Genius des Volkes*, y el más empírico *Nationakharakter*^[95]— son intentos de hacer hincapié en lo que es nuestro, no de ellos; incluso aunque lo que pertenezca a otros pueda resultar intrínsecamente más valioso al contemplarlo desde una escala más amplia.

Herder admite que no existe tal escala; las culturas son comparables, pero no medibles; cada una es lo que es, de inestimable, en sentido literal, valor en cada una de sus sociedades y, en consecuencia, en el contexto general de la humanidad. Para Herder, Sócrates no es ni el sabio cosmopolita e inmortal presentado por la Ilustración, ni el destructor de las pretenciosas reivindicaciones de conocimiento formuladas por Hamann, ya que con su ironía y autoconfesada ignorancia abrió paso a la fe y a la salvación. Sócrates es, sobre todo, un ateniense del siglo v, y esa época ya ha pasado. Aristóteles pudo haber sido un genio mayor que Leibniz, pero el segundo nos pertenece, no así el primero; Shakespeare es nuestro, pero otros grandes genios como Homero o Moisés no lo son. La individualidad lo es todo; las combinaciones artificiales de lo viejo y lo nuevo, lo nativo y lo extranjero conducen a ideas erróneas y ruinosas en la práctica^[96].

Sigamos nuestro propio camino; dejemos que los hombres hablen bien o mal de nuestra nación, nuestra literatura, nuestro lenguaje: al menos son nuestros, somos nosotros mismos, y eso ha de ser suficiente^[97]. Es mejor ser germanos, seamos lo que seamos, que griegos, franceses o ingleses de pacotilla^[98]. Pero cuando Herder dice «¡Despierta nación alemana!, ¡no dejes que roben tu *Palladium*!»^[99], y declara que las temidas tempestades se aproximan, y persuade a los hombres para que no se queden dormidos como Jonás en medio de la tempestad, y cuando les advierte que se cuiden de seguir el mal ejemplo de la dividida Polonia^[100], y afirma: «¡Pobre desgarrada, destrozada Alemania, ten esperanza!»^[101] y «¡Alemanes, hablad alemán!, ¡escupid el asqueroso lodo del Sena!»^[102], es difícil evitar caer en el pensamiento de que estas ideas bien pudieron haber sido las que alimentaron el siniestro nacionalismo de Görres, Jahn Arndt y Treitschke, y sus monstruosos continuadores modernos. Sin embargo, las frases de Herder se refieren exclusivamente a la autodeterminación cultural, ya que él odiaba las *policirte Nationen*^[103]. La nacionalidad es para él pura y estrictamente un atributo cultural; cree que la gente puede y debe defender su herencia cultural: nunca deberían darse por vencidos. Incluso llega casi a maldecir a los judíos, a pesar de su apasionado apego a lo antiguo, por no preservar con el suficiente interés su sentido colectivo del honor y por no hacer esfuerzo alguno para regresar a su casa en Palestina, que es el único lugar donde pueden florecer otra vez como *Nation*. No está interesado en la nacionalidad, sino en las culturas, en mundos, en la totalidad de la experiencia de los pueblos; y los aspectos de esta experiencia que celebra son los que tienen que ver con las relaciones personales, la amistad y la enemistad, las actitudes frente a la naturaleza, la guerra y la paz, el arte y la ciencia, los modos como se persiguen la verdad, la libertad y la felicidad, y, en particular, las relaciones de los grandes líderes civilizadores con la muchedumbre desagradecida. Teme la organización como tal, y al igual que los románticos ingleses de la primera época como Young, Thomas y Joseph Warton, desea preservar lo que es singular y único en la vida y en el arte, aquello que ningún sistema puede abarcar en su totalidad.

El ataque a la centralización en un plano político y a la polarización intelectual surge de la misma fuente. Cuando se imagina el mundo como un

jardín que puede tener muchas flores, y cuando habla de la posible y deseable armonía entre todas las culturas nacionales, no es que simplemente esté ignorando las potencialidades agresivas de los Estados-nación, o asumiendo, sin más, que no tiene por qué existir ningún motivo por el que los distintos nacionalismos puedan entrar en conflicto. Por el contrario, Herder se muestra profundamente hostil frente al crecimiento de la centralización política, económica y militar, pero no ve razón alguna que pueda llevar a enfrentamientos entre las comunidades culturalmente autónomas. Suponer que una autarquía no vaya a conducir a otras mucho más peligrosas, puede, desde luego, ser interpretado como falta de realismo y desconocimiento histórico; pero no se trata de esa falta de realismo que suele achacarse tanto a él como a los ilustrados en general. Su fe no tiene que ver con el nacionalismo, con el colectivismo, con su simpatía por los teutones o con su romántica veneración por el Estado, sino con algo que resultaría incompatible con esos ideales. Herder es el paladín de esas misteriosas Kräfte que tienen un carácter «vivo y orgánico»^[104]. Para él, como para Shaftesbury (uno de esos pensadores ingleses que, como Young y Carlyle, influyeron en los alemanes mucho más que en sus propios compatriotas), hay, al final, solo un gran *Kraft* creativo: «Lo que está en la creación es, en todas sus formas, modalidades y expresiones, un solo espíritu, una sola llama»^[105]. Se trata de una idea escasamente científica o empírica. Herder dedica alabanzas al *Seele des Volkes*, que es la encarnación social de la *vis viva* de Leibniz, «maravillosa, única... inexplicable, inagotable y tan vieja como la *Nation*»^[106]. Su más viva expresión es, por supuesto, no el Estado, sino «la fisionomía de su discurso»^[107].

El punto en el que deseo insistir es el de que el verdadero heredero de su doctrina no es la política del poder, sino lo que se llegó a conocer como populismo. Es la teoría que llegó a tener tanta importancia entre los oprimidos de Europa del Este, y que luego se extendería a Asia y África. No inspiró a los *étatistes*, sino a los que creían en «las raíces de la hierba» —los esclavófilos rusos y *narodniks*, los socialistas cristianos, y todos aquellos que admiraban el arte y las tradiciones populares, cuyo entusiasmo llegó a adoptar tanto formas serias como ridículas que todavía hoy no nos

resultan del todo desconocidas. El populismo pudo haberse presentado a menudo bajo formas reaccionarias y pudo haber alimentado el caudal del nacionalismo agresivo; pero la manera en la que Herder lo defendió, como algo democrático y pacífico —no meramente antidinástico y antielitista, sino también antipolítico—, supuso un ataque frontal al poder organizado, ya fuera de las naciones, de las clases sociales, de las razas o de los partidos. Lo he denominado populismo porque este movimiento, tanto en Europa como fuera de ella, me parece que es lo que más se aproxima al ideal de Herder. El populismo, por regla general, es pluralista, considera al gobierno como un mal, y —siguiendo a Rousseau tiende a identificar al «pueblo» con los pobres, los campesinos, la gente común, las masas plebeyas^[108], los que no han sido corrompidos por la riqueza o por la vida urbana; y, hasta el presente, anima a los entusiastas de lo popular, a los fanáticos de la cultura, a los igualitaristas y a los agitadores en pro de la autonomía local, a los paladines de las artes, de los oficios y de la vida sencilla, y a utópicos ingenuos de toda índole. Se basa en la creencia en estructuras elásticas, asociaciones voluntarias y lazos de unión naturales; y se opone con firmeza a los ejércitos, a las burocracias y a las sociedades «cerradas» de cualquier tipo.

Históricamente, por supuesto, el populismo ha llegado a estar en estrecha conexión con el nacionalismo real, y, de hecho, ha ejercido a menudo como caldo de cultivo en el que la xenofobia más ciega y el irracionalismo han llegado hasta límites peligrosos; algo que no es más accidental que las alianzas del nacionalismo con la democracia, con el romanticismo o el liberalismo que han tenido lugar en varias ocasiones durante el siglo XIX. Sin embargo, es un error de carácter moral e histórico identificar la ideología de un período con las consecuencias que ha tenido en otro diferente, o con su transformación dentro de otro contexto y en combinación con otros factores. La progenie de Herder en, pongamos por caso, Inglaterra o América se encuentra entre aquellos aficionados que se vieron absorbidos por las antigüedades y las formas de vida (antiguas y modernas) de culturas distintas a la suya: de Asia y de África, o de las regiones «atrasadas» de Europa y América; se encuentra también entre aficionados no profesionales y recopiladores de canciones y poesías

antiguas; entre los admiradores entusiastas, a veces sentimentales, de las más primitivas formas de vida de los Balcanes, o del mundo árabe; entre viajeros nostálgicos y exiliados como Richard Burton, Doughty, Lafcadio Hearn, los aliados ingleses de Gandhi o de Ibn Saud; entre independentistas culturales y movimientos juveniles apolíticos, así como entre estudiantes serios y filósofos del lenguaje y filósofos sociales.

Quizás los descendientes más característicos de Herder se encuentren en Rusia, hacia la que mostró siempre un gran interés. En este país sus ideas empaparon el pensamiento de aquellos críticos y artistas que no se preocupaban meramente por desarrollar expresiones artísticas nacionales y seudonacionales de su propio arte nativo, sino que se convirtieron en apasionados paladines de cualquier forma artística y de autoexpresión de carácter «natural», «espontáneo», con independencia del lugar donde se hayan manifestado. Estos admiradores de la variedad étnica y el color, Mussorgsky, Stasov y algunos de los músicos y pintores a los que inspiraron, lejos de mostrarse partidarios de la autoridad y de la represión, se sintieron políticamente en la izquierda y mostraron simpatía por todas las formas de autoexpresión cultural, especialmente por las que procedían de las minorías perseguidas —georgianos, polacos, judíos, finlandeses..., pero también españoles, húngaros y de otras naciones «sin reconstruir»—. Denunciaron, aunque de manera injusta y desenfrenada, a «organilleros» tales como Rossini y Verdi, y a las escuelas pictóricas neoclásicas por su supuesto cosmopolitismo, por su espíritu comercial, por su tendencia a destruir las diferencias regionales y nacionales favoreciendo formas de vida planas y mecánicas; en resumen, por su desarraigamiento —frase que más tarde adquiriría un significado siniestro y abominable en boca de oscurantistas y chovinistas—, por su falta de corazón, su carácter opresivo y su deshumanización. Todo esto es típicamente herderiano.

Rasgos de este tipo pudieron también haber influido en el ideal de la joven Italia de Mazzini; una Italia que, según su entender, habría de vivir en armonía y comprensión mutua con la Joven Alemania —y con la «juventud» del resto de las naciones—, una vez que logran destruir las trabas puestas por el imperialismo opresor, por las autocracias dinásticas, por la negación de los derechos de todas las unidades humanas «naturales»

y hubieran conseguido la libre autodeterminación. Tales ideas pudieron haber resultado tremendamente utópicas. Pero, si eran de carácter nacionalista, lo eran en un sentido muy diferente del posterior —y peyorativo— sentido de la palabra. El populismo pudo haber sido responsable en cierta medida del aislamiento, del provincialismo, de la suspicacia hacia todo lo refinado, lo metropolitano, lo elegante y lo socialmente superior: el odio al *beau monde* en cualquiera de sus manifestaciones. Pero al populismo se unió la hostilidad hacia la centralización, hacia el dogmatismo, el militarismo y la autoafirmación; o, dicho con otras palabras, todo lo que comúnmente se asociaba con el nacionalismo plenamente desarrollado del siglo XIX, así como con el profundo rechazo a las masas. Herder distingue con tacto el *Pöbel auf den Gasse* («la canalla») del *Volk* (esto es, lo que constituye el cuerpo de la nación), sea cual sea el significado de dicha distinción^[109]. También aparece asociado con el mismo odio radical a la violencia y a la conquista que encontramos entre los demás humanistas de Weimar: Goethe, Wieland y Schiller. Los fieles seguidores de Herder pudieron haber sido con frecuencia —e incluso puedan seguir siéndolo— un tanto confusos, sentimentales, poco prácticos, no muy efectivos e incluso ridículos; pero nunca cayeron en el dirigismo, ni fueron calculadores o agresivos. Nadie sacó más partido de este profundo contraste que Herder mismo.

VI

En relación con el asunto que venimos comentando, merece la pena considerar la actitud de Herder con respecto a tres grandes mitos del siglo XVIII que alimentaron la corriente del nacionalismo del siglo XIX. El primero es el de la superioridad de una cultura tribal determinada. Su denuncia de la vanagloria nacional —la doctrina del *Favoritvolk*— ya la he comentado. Una de las frases más citadas de otra filosofía de la historia reza

como sigue: «Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma»^[110]. Esto es, el historiador, el crítico y el filósofo han de entender que no hay nada peor que pretender que se produzca la asimilación de la *Mittelpunkt* de una cultura con las de otras. «Introdúctete en la época, en la región, en la historia entera»^[111] de un pueblo; «sumérgete en todo ello, sintiéndolo [*sich hineinfühlen*]]»^[112]. Es lo que los historiadores contemporáneos (y al citarlos se refiere especialmente a Schlözer) sorprendentemente no logran conseguir^[113]. No basta con entender las escrituras hebreas —nos dice Herder—, tampoco basta con contemplarlas como una sublime obra de arte y comparar su belleza con las obras de Homero —como hizo el estudioso de Oxford, Robert Lowth—; debemos transportarnos a una tierra lejana y a una época remota, y leerlas como el poema nacional de los judíos, un pueblo de pastores y agricultores, escritas en lenguaje antiguo, sencillo, rústico y poético, no como texto filosófico o abstracto. «Sé un pastor entre los pastores, un campesino entre los campesinos, un oriental entre los primitivos pobladores de Oriente, si deseas disfrutar de estas creaciones en el contexto de la atmósfera en que surgieron»^[114]. Los alemanes no son antiguos hebreos, las imágenes bíblicas brotan de un mundo que les es ajeno. Cuando el poeta de la Biblia habla de los bienes del Líbano, o de los placenteros viñedos de Carmel, estas palabras no son para un poeta alemán más que palabras vacías^[115]. «Las terribles tormentas que los judíos presenciaron al cruzar el mar desde su territorio hacia Arabia, simbolizan para ellos manadas de corceles que, como un trueno, arrastraban el carruaje de Jehová a través de las nubes»^[116]. Herder dice que sería mejor para un poeta contemporáneo cantar o escribir sobre las chispas eléctricas que imitar estas imágenes hebreas; en efecto, en la Biblia el arco iris se presenta, por ejemplo, como el umbral de la casa del Señor; para los Skalds es un puente firme al que se aferran los gigantes para atacar el Cielo^[117]. Todo esto, a nosotros nos resulta, en el mejor de los casos, inteligible solo parcialmente. Los alemanes no son judíos bíblicos, ni griegos clásicos, ni romanos^[118]; cada experiencia es lo que es, entenderla es entender lo que significó para quienes la expresaron en monumentos literarios, a través de los cuales intentamos leerla. Toda comprensión es necesariamente histórica. Los

Aufklärer —Gottsched, Lessing y Moses Mendelssohn— no solo carecen de perspectiva histórica, sino que además tienden a graduar, catalogándola, la experiencia moral. Herder se pronunciaría en contra de la jerarquización desde un punto de vista moral (que miraría como un espinosista) por lo menos ya en 1774, en *Auch eine Philosophie* (aunque él mismo tendía a establecerla, entonces y posteriormente), y urge a los críticos a entender, sobre todo, que si uno se ve obligado a condenar o alabar, ello puede hacerse solo después de haber realizado un ejercicio de introspección empática —la capacidad que uno tiene para la *Einfühlen* («empatía»).

Auch eine Philosophie contiene la más elocuente descripción del sentido de la historia recientemente descubierto, con un inquietante parecido a las tesis de Vico, a quien, por lo que hemos podido averiguar, Herder no leyó hasta 20 años más tarde:

¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad [*Eigenheit*] de un ser humano, señalar su distintivo distinguiéndolo, el modo como siente y vive, la diferente y peculiar manera [*anders und eigen*] de apropiarse de todas las cosas una vez que su ojo las ve, que su alma las compara, que su corazón las siente? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación! Por muy a menudo que la hayamos percibido y nos hayamos asombrado de ella, huye de la palabra y, al menos en esta, ocurre tan pocas veces que todo el mundo reconozca que la comprende y comparte. Si es así, ¿qué sucederá al pretender abarcar el océano de todos los pueblos, épocas y países, al pretender resumirlos en una mirada, en un sentimiento, en una palabra? ¡Pálidos e incompletos reflejos las palabras! A ellas debiera seguir, o bien preceder, el cuadro completo y vivo del modo de vida, de las costumbres, necesidades y peculiaridades del país y de su cielo. Para sentir una sola tendencia o acción de una nación, para sentir el conjunto de las mismas, debiera comenzarse por simpatizar con esa nación, encontrar una palabra en cuya plenitud pensáramos todo eso^[119].

Grecia, continúa diciendo Herder, no era Atenas. Estaba habitada y gobernada por atenienses, beocios, espartanos y corintios. Los egipcios eran tan comerciantes como los fenicios. Macedonia era una potencia conquistadora tanto como Roma. Los grandes pensadores griegos poseían mentes tan especulativas como los modernos. Sin embargo (repite Herder dentro y fuera de contexto), eran egipcios, romanos, griegos y macedonios, y no habitantes de nuestro mundo. Leibniz es nuestro; Platón no lo es. La similitud no es identidad; uno debe contemplar ambas cosas: el bosque y los árboles, pero solo Dios puede lograrlo completamente. La historia es una

tensión sin fin entre la idea general y la particular; todas las ideas generales son abstracciones peligrosas, desorientadoras, pero inevitables. Se debe buscar el conjunto, por muy inalcanzable que resulte tal meta. Las excepciones y las desviaciones sorprenderán solo a aquellos que se empeñen en lograr una imagen forzada e idealizada de la múltiple realidad. Herder ataca a Hume y a Voltaire, a Robertson y a Schlözer, por utilizar el patrón de medida de su propia época. Todas las civilizaciones son inconmensurables^[120]. El crítico, en la medida en que le sea posible, debe rendirse ante su autor e intentar mirar a través de sus ojos.

Herder no está de acuerdo con la teoría de Diderot —justamente celebrada— de que el actor no ha de implicarse psicológicamente con un papel cuando lo está representando^[121]. El verdadero intérprete debe intentar penetrar en el original —fundirse con él—, que, como si dijéramos, recrea, aunque nunca pueda llegar a conseguirlo totalmente. La traducción genuina de un lenguaje —esto es, de un modo de vida— a otro es, por supuesto, imposible; ninguna expresión idiomática es traducible de manera literal: los olivos sagrados de Minerva, que crecían en las proximidades de la Academia, no podían ser llevados más allá de las fronteras de Atenas. «Incluso cuando Esparta masacró a Atenas, la diosa protegió su huerto. De esta manera nadie podría apropiarse de las bellezas de nuestro lenguaje, bellezas que formaban parte de su textura, y que brillaban como el seno de Friné bajo su velo de seda»^[122]. Traducir es, para mejor o para peor, crear; la traducción debe ser una *Originalarbeit* realizada por un *schöpferisches Genie*^[123]; y, por supuesto, dado que el creador es quien es, y no alguien diferente o ubicado en otro lugar, una gran parte de su contenido es y debe ser perdido. Egipto no debe ser juzgado según los criterios de Grecia, o según los criterios modernos de Shaftesbury. El muchacho que comienza su actividad escolar no es infeliz por no disfrutar de las distracciones del hombre maduro; no fue la Edad Media menos valiosa por el hecho de que no le gustara a Voltaire. Resulta más enriquecedor todo lo que va fermentando en la Edad Media que las absurdidades de los ripuarios o de las leyes sálicas. La cultura medieval de Occidente ha de ser contemplada como una gran revuelta contra la sofocante centralización de Roma; «... subió las pesas [...] del gran reloj parado»^[124]. Tan absurda es la crítica

radical como la idealización: «No pretendo defender las migraciones eternas y las devastaciones de los pueblos, las hostilidades y las guerras feudales, los ejércitos de monjes, las peregrinaciones, las cruzadas; solo pretendo explicarlos, explicar cómo alienta el espíritu en todo ello. Fermentación de fuerzas nuevas»^[125]. Esto resultaba enormemente original en 1774. La Edad Media no era un pasadizo hacia el Renacimiento, ni el paganismo era la antesala del cristianismo. Una cultura nunca es un simple medio para el surgimiento de otra, ni siquiera aunque existiera algo concreto que hiciese que la humanidad fuera avanzando^[126]; cada uno de los estadios es un fin en sí mismo: los hombres no son nunca fines para algo que se sitúe más allá de ellos mismos. Herder, no menos que su oponente Kant, defendió fervientemente la doctrina de que únicamente las personas y las sociedades, y casi todo lo que tiene que ver con ellas, son buenas en sí mismas —de hecho ellas son todo lo que es bueno, completamente bueno, en el mundo que conocemos—. Esas máximas que (al menos, en Occidente) se consideran tan tópicas, eran antinomias heréticas a mediados del siglo XVIII en París y entre los intelectuales afines.

Se acabó el mito de un Modelo dominante. El rechazo de Herder a los mitos del siglo era todavía más valiente^[127]. Rechaza el mito francés de la existencia de una cultura clásica creada por los romano-gálicos, en donde se encontraría el alma auténtica de Francia y que los bárbaros habrían destruido, así como el mito de la superioridad de los conquistadores fránicos, cuyos fundamentos habían sido ofrecidos por Montesquieu, Mallet y Boulainvilliers. De manera similar, Herder no simpatizaba con el mito del Renacimiento del mundo pagano iluminado por el sol, y que había sido aniquilado por la tenebrosa religión cristiana, habitual destructora de placeres. Utiliza duros calificativos para referirse a los monjes que habían suprimido las antiguas canciones germanas; sin embargo, a su juicio, esto no quiere decir que la Edad Media representara la oscura morada de demonios, esclavos, sacerdotes diabólicos y tiranos^[128], pintada por Voltaire, Gibbon, Hume, e incluso posteriormente, por Heine y todos los neopaganos. Pero esto tampoco significa que defendiera la leyenda germano-protestante, cada vez más extendida, del incorrupto, audaz y angelical soldado Hermann, canonizado tanto por Klopstock como por

Arminius y, bajo la forma del joven Sigfrido, colocado por Wagner en el panteón germano-nacionalista. Estas fantasías no constituyen solución alguna. Cualquier intento de huida, sea hacia el París moderno, sea hacia los oscuros bosques germanos, era condenado por Herder como igualmente ilusorio. Quienes por la razón que fuera, no hacen frente a la realidad, están llamados a fracasar.

El tercer gran mito del siglo XVIII era el del progreso constante; que si bien no era inevitable, era al menos virtualmente cierto. Este mito se asociaba con la consiguiente denigración del ignorante pasado, puesto que conlleva la visión de todos los siglos anteriores como si no fueran otra cosa que meros escaños hacia la superior vida actual; vida que aún se perfeccionará más en el futuro. Herder rechaza dicha visión de manera radical. Cada cultura es una armoniosa lira, uno no tiene más que afinar el oído para escuchar sus melodías. Quienes aspiren a comprender deben aprender a captar los aspectos que determinaron que Abraham, Leónidas o César no fueran hombres de nuestro tiempo; y deben ver los cambios tal y como ocurrieron, no como si se trataran de segmentos yuxtapuestos que podrían ser separados, comparados y catalogados según los méritos en función del grado en que se aproximaran a nuestros patrones del siglo XVIII. ¿No existe entonces progreso?, ¿son todas las culturas igualmente valiosas? Esta no es la visión de Herder. Hay *Fortgang*, pero no es lo mismo que la noción de progreso enunciada por, pongamos por caso, Turgot o Condorcet, o, en particular, por Voltaire (por ejemplo, en *La Philosophie d'histoire par feu l'abbé Bazin*), contra quienes —junto con el filósofo de la historia suizo, Iselin— van dirigidas específicamente las bombas lanzadas por Herder. Se trata de una ilusión superficial y ahistórica. La diversidad lo es todo. Esta es la tesis central tanto de la obra cuyo título completo es *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, como la de casi todos sus primeros escritos:

El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo ¿no concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aún la más remota «nuestro propio ideal» de virtud y felicidad?... Los que hasta hoy han intentado desarrollar el avance de los siglos lo han hecho normalmente siguiendo la idea favorita de un progreso hacia una virtud y una felicidad mayores en los sucesivos individuos. Luego se han destacado o se han inventado hechos para confirmarlo;

los contraejemplos han sido, en cambio, reducidos o pasados por alto... se han tomado palabras por palabras; ilustración, por felicidad; las ideas más abundantes y refinadas, por virtud. De esta forma «el progreso general del mundo» se ha convertido en una novela^[129].

Otros, por el contrario, vieron que se trataba de una fantasía peligrosa, y cayeron en un desesperanzado escepticismo, como es el caso de Montaigne, Bayle, Hume y, más tardíamente, incluso Voltaire y Diderot.

Esta actitud descansa sobre una concepción equivocada de lo que es el progreso. Tiene lugar dentro de una variedad de culturas, incomparables unas con otras, y que son incapaces de ser ordenadas en una escala de progreso o de retroceso. Cada sociedad, cada cultura, desarrolla su propio camino. Cada época es diferente y «cada una posee en sí misma el centro de su felicidad. El adolescente no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; el sosegado anciano no es más infeliz que el hombre de esfuerzos violentos»^[130]. La Edad Media estaba llena de «atrocidades, errores y sinsentidos»^[131], pero también poseía «solidez, cohesión, nobleza y majestuosidad»^[132], algo que nuestra época, con su enervada frialdad... y su miseria humana»^[133], difícilmente podría comprender. «Las luces por sí solas no alimentan a los hombres»^[134], y el orden y la riqueza no bastan; todavía menos los logros técnicos «en manos de uno solo o de unos cuantos que son los que piensan»^[135] por los demás. Hay muchas formas de vida y muchas verdades; creer que cada cosa es verdadera o falsa es una lamentable ilusión de nuestra avanzada época. El auténtico *Fortgang* («avance») es el desarrollo de los seres humanos como conjuntos integrados, y, más específicamente, su desarrollo como grupos —tribus, culturas y comunidades— caracterizados por el lenguaje y las costumbres, creadores de la totalidad de su experiencia colectiva, y que se expresan a sí mismos a través de las obras de arte —las cuales son por ello inteligibles al común de los hombres—, y en ciencias, oficios, formas de vida social, política y cultural que realizan los deseos (conscientes o inconscientes) de una sociedad dada y desarrollan sus facultades; y todo ello en interrelación con su hábitat natural, el cual solo puede ser modificado en pequeña medida.

Atrapar e interrogar a este Proteo al que se le llama normalmente carácter nacional, y que, ciertamente, se muestra a sí mismo tanto en los escritos como en los usos y acciones de una nación, es la tarea de una elevada y bella filosofía. Es llevada a cabo con mayor seguridad por la poesía; pues en las obras de... imaginación y sensibilidad el alma completa de una nación se revela a sí misma con mayor facilidad^[136].

Esto es lo que los clásicos griegos consiguieron realizar tan espléndidamente. Apartando a un lado todos los anatemas de Hamann, Herder no puede dejar de manifestar su apasionada admiración por la cultura de Atenas —un sentimiento que compartió con Goethe y Hegel, Holderlin y Schiller, y, de hecho, con la mayor parte de los germanos cultivados de su época: románticos y antirrománticos por igual—. Herder piensa que el logro de los griegos se debe en buena medida a la belleza de la naturaleza en Grecia, una belleza que inspiró los principios que aquellos afortunados habitantes (de forma equivocada pero justificadamente) consideraron objetivos universalmente válidos. Ahora bien, no existe *Favoritvolk*; Herder se apresura a añadir en la lista a los habitantes de Cachemira, a los persas, a los bokharans y a los circasianos, quienes también vivieron rodeados de una bella naturaleza, ellos mismos eran bien parecidos y produjeron bellas culturas (diferentes de la hebrea, cuyos méritos no son estéticos). Los griegos avanzaron; desarrollaron sus propias facultades de manera armoniosa y espléndida debido a que la naturaleza resultaba propicia, y debido a que los accidentes naturales permitieron ese desarrollo. Ahora bien, ellos no son el vestíbulo de los romanos, cuya civilización ha de ser juzgada en términos de criterios internos, desde su propio «centro de gravedad».

Lo que Herder denomina *Fortgang* es el desarrollo interno de una cultura y de sus habitantes que se dirige hacia sus propias metas. Ahora bien, dado que se trata de cualidades universales de los hombres, una cultura puede estudiar, comprender y admirar a otra cultura, incluso aunque no pueda retornar a ella y pueda parecerle ridículo intentarlo. En ocasiones, Herder habla como Bossuet, como si la historia no fuera un relato episódico, sino como si se tratara de un vasto drama; como si el dedo de Dios guiara los destinos de la humanidad en términos teleológicos: como una obra en la que cada gran época cultural no fuera más que un acto de la

misma. Herder no desarrolla esta idea, que llevó a Bossuet a contemplar cada acto como si, en cierto modo, constituyera un eslabón entre los que le preceden y los que le siguen. Habla con más frecuencia como si la historia fuera, de hecho, un drama, pero sin un desenlace: como si se tratara de una sinfonía cósmica en la que cada movimiento es significativo en sí mismo, y del que, en cualquier caso, nosotros no podemos escuchar el conjunto, puesto que solo Dios puede hacerlo. Los últimos movimientos no son la clausura o la prefiguración de cierta meta final; y, en consecuencia, no son superiores a los primeros movimientos. La vida no es un rompecabezas cuyas piezas han de ser acomodadas dentro de un único modelo, porque solo en dichos términos son inteligibles, mientras que tomadas aisladamente son irracionales y despreciables: deben ser comprendidas como ingredientes indispensables del gran todo armonioso —el mundo espiritual llega a la plenitud de la autoconciencia de sí mismo, utilizando la famosa frase de Hegel—. Herder cree en el desarrollo de cada movimiento de la sinfonía (cada acto del drama) en términos de sus propios fines, de sus propios valores, que no son peores ni menos estimables desde un punto de vista moral porque ya hayan sido realizados o porque fueran destruidos o relevados por otros.

Existe un propósito general que ha de ser realizado por la vida humana sobre la tierra; lo llama *Humanität*. Es claramente un término vago, tanto en Herder como en la *Aufklärung* en general; connota el desarrollo armónico de todas las almas inmortales dirigido hacia metas válidas universalmente: la razón, la libertad, la tolerancia, el amor mutuo y el respeto entre los individuos y las sociedades, tanto como la salud física y espiritual, el afinamiento de las percepciones, el dominio sobre la tierra, la armoniosa realización de todo lo que Dios ha implantado en su obra más noble, que hizo a imagen propia^[137]. Se trata de una fórmula globalizadora, general y optimista muy característica del humanismo de Weimar, que Herder, en efecto, adopta especialmente en sus últimas obras, pero que no parece haber utilizado (dado que carece de una connotación precisa) como criterio universal sea de explicación o de valoración.

Sobre todo, quería ser comprensivo e imparcial. Tenía aversión a la arquitectura gótica, a pesar de la elocuencia con que intercedió por ella, y

que causó tan profunda impresión en Goethe en Estrasburgo. La rechaza por la caballeresca, por los valores medievales en general; pero la defendió frente a Voltaire, frente a las caricaturas. No le dio gran valor, en especial hacia el final de su vida, en contraste con el primitivismo como tal, y, en este sentido, difiere de sus auténticos admiradores del siglo XVIII. Con todo, la subyugación de la población nativa, antigua y moderna, tanto en Europa como fuera de ella, la considera siempre odiosa desde un punto de vista moral, y un crimen contra la humanidad. Si el paganismo necesita ser defendido del ataque cristiano, y Homero de Klotz y la *Encyclopédie*, también el cristianismo ha de ser defendido de Holbach y Voltaire, y los sinopenses, chinos y mongoles —a su vez— de la arrogancia de los europeos. Los chamanes del Asia central —insiste— no son precisamente impostores, ni son simplemente falsos mitos establecidos a partir de una realidad inventada por perversos sacerdotes para embaucar a las masas y adquirir poder sobre ellas, como Bayle y Voltaire habían hecho creer al mundo; ni son tampoco las invenciones de poetas que únicamente pretenden ofrecer placer o instrucción. Herder, en este asunto concreto, está con Vico, a quien leyó algún tiempo antes (sería sorprendente si hubiera leído su obra solo por encima). Los chamanes expresan bajo la forma de mito y objetos supersticiosos los deseos naturales de los hombres —una visión del mundo de la que brota con naturalidad la poesía que la expresa—. Los mundos en su conjunto están creados por tales poesías, mundos dignos del hombre y de sus capacidades creativas, mundos que no son conmensurables entre ellos, pero que son todos igualmente merecedores de nuestro interés y de la necesidad de ser comprendidos, ya que son mundos hechos por los hombres; al contemplarlos, podemos conseguir comprender lo que nosotros, a su vez, podemos ser y crear. No realizamos esta tarea tanto para aprender las lecciones del pasado (a veces dice que el pasado se repite a sí mismo; pero su doctrina central, en oposición a Hume y a Voltaire, es que cada página es única) cuanto porque la contemplación de la creación pretérita nos ilumina para encontrar nuestro propio centro de gravedad, nuestro propio *Mittelpunkt* o *Schwerpunkt*, o el del grupo —nación, región o comunidad— a la que pertenecemos.

Sin tales cosas no puede haber auténtica creación, ni auténtica realización de las metas humanas. Por lo tanto, arreglárselas amañadamente para imponer a una nación un conjunto de valores ajenos (como los misioneros habían hecho en las regiones bálticas, o están haciendo —por ejemplo— en la India) resulta tan ineficaz como dañino^[138]. Lo peor de todo es lo que ocurre a quienes no tienen un grupo porque están exiliados, o autoexiliados física o espiritualmente (para Herder no son exilios muy diferentes) y están condenados a la esterilidad. Semejante desintegración es, a su juicio, lo que acecha a los germanos de su época. Indignantemente algunos de sus críticos modernos apuntaron que Herder despreciaba a Francia —¡la Francia del siglo XVIII y XIX!— por ser una sociedad exhausta. Con todo, sean sus fallos propios de un profeta (habla con múltiples voces, algunas muy diferentes de otras, y a menudo expresando sentimientos contradictorios), o propios de un psicólogo social, son fruto de su generación. Con mayor claridad que cualquier otro escritor, captó la importancia crucial de la función social de la «pertenencia» y llamó la atención sobre ello —sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida—. Fue su logro más original.

VII

Es deber del compositor, en tanto en cuanto es miembro de la sociedad, hablar por
y para sus semejantes.

Creo en las raíces, en las asociaciones, en los contextos culturales, y en las
relaciones personales... mi música ahora tiene sus raíces donde vivo y trabajo.

BENJAMIN BRITTEN^[139]

La idea de pertenencia ocupa un lugar central en la obra de Herder. Su doctrina sobre la unidad entre la teoría y la práctica, al igual que la de su populismo, solo son inteligibles en términos de dicha idea. Pertenecer no es solo una condición pasiva, sino una cooperación activa, una labor social.

«La verdad completa es siempre solo la acción»^[140]. Ya sea al leer los últimos libros de su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, o el tratado anterior, *Sobre la poesía hebrea*, sus ensayos sobre Shakespeare, sobre Ossian, sobre Homero, o los «Graves» críticos, o las obras tardías *Adrastea* o *Kalligone*, uno percibe que lo que domina en todos ellos es la idea de que hay ciertos patrones culturales con los que toda cultura genuina —y los seres humanos que la forman— pueden y, de hecho, deben identificarse. Para Herder ser miembro de un grupo significa pensar y actuar de una manera concreta, a la luz de metas, valores y representaciones particulares del mundo: pensar y actuar de esta forma es pertenecer a un grupo. Las nociones son literalmente idénticas. Ser alemán es ser parte de una corriente única en la que el lenguaje es el elemento principal, pero que, con todo, no deja de ser un elemento más entre otros. Herder desarrolla la idea de que los modos como hablan o se mueven los miembros de un pueblo —digamos los alemanes—, comen o beben, escriben, elaboran sus leyes, su música, sus puntos de vista, bailan, desarrollan su teología, tienen en común patrones y cualidades que no comparten, o comparten relativamente poco, con actividades similares de otros grupos —los franceses, los islandeses, los árabes o los antiguos griegos—. Cada una de estas actividades pertenece a un conglomerado que ha de ser aprehendido como un todo, ya que se iluminan unas a otras. Cualquiera que estudie los ritmos del habla, la historia de la arquitectura, o las características físicas de los alemanes, llegará a comprender con mayor profundidad la legislación alemana, la música y la forma de vestir. Hay, sin embargo, una propiedad que no se puede abstraer y articular: lo que hay de alemán en los alemanes; aquello que se evidencia de manera única en todas estas diferentes actividades. Actividades como la caza, la pintura, el culto religioso, comunes a muchos grupos en regiones y épocas muy diversas, se parecen unas a otras porque tienen un origen común; pero la cualidad específica que se muestra en cualquier tipo de actividad, tendrá más en común con actividades genéricamente diferentes de la misma cultura^[141], que con actividades específicamente similares de otra cultura. O, al menos, es más importante lo que tienen en común las actividades diversas de una misma cultura —el permanente patrón común en virtud del cual estos elementos se

perciben como pertenecientes a una misma cultura—, ya que justifica las características de estas actividades a un nivel más profundo que sus semejanzas superficiales con las correspondientes actividades de otras culturas y otros grupos humanos. En otras palabras, lo que la poesía épica alemana tiene en común con la vida familiar en Alemania, o la legislación alemana, o su gramática, determina los patrones de estas actividades; las atraviesa mucho más profundamente de lo que lo pueda hacer el rasgo común que comparte la poesía alemana con la hindú o la hebrea.

Esta propiedad común no está oculta, no se requiere una facultad especial de carácter no empírico para detectarla; es un atributo natural y está abierto a la investigación empírica. A pesar de la teología, de su creencia en la supremacía de la religión, y su uso de nociones tan metafísicas como las de «alma» y «espíritu» colectivos, a pesar de las misteriosas *Kräfte*, a pesar de los lapsos ocasionales que le llevan a aceptar el dogma de los tipos naturales, Herder era más empirista, desde el comienzo hasta el final de su vida, que Leibniz, Kant o incluso Helvétius. Este hecho fue oscurecido por una razón: la generación posterior de metafísicos alemanes, en la que ejerció una clara influencia, utilizó a su antojo las fórmulas transcendentales. Sin embargo en su propia época, los más estrictos de entre sus compañeros de la Iglesia le tenían bajo sospecha al considerar que se inclinaba peligrosamente hacia las herejías materialistas. El núcleo de su empirismo cristaliza en la importancia que atribuyó al descubrimiento de modelos en la historia y en la naturaleza. Ello es perceptible directamente, pero es literalmente inanalizable; en virtud de ello, lo que piensan, hacen o dicen los alemanes es como una especie de norma característica e inconfundiblemente alemana: es esta cualidad^[142] de la *Gestalt*, la que con su visión nos permite al que actúa y su acción, al que piensa y su pensamiento, atribuirlos a la específica cultura alemana en un estadio particular de su desarrollo.

Encajar en un patrón de esta naturaleza es pertenecer; por esta razón, y no por otra, un alemán exiliado de la atmósfera que comparte con sus compatriotas —quizás un sajón o un prusiano obligados a vivir en otro lugar diferente— no se siente en su propia casa; y cualquier persona que no se sienta en su casa, no puede crear con naturalidad, libre, generosa e

inconscientemente, de ese modo que Schiller denominó «ingenuo» y que es lo que Herder, admítalo o no, más admiró y en lo que más confió. Todo su discurso sobre el carácter nacional, el genio nacional, la *Volksseele*, el espíritu del pueblo, etc., se reduce al final a esto. Su teoría de lo que supone pertenecer a una familia, a una secta, a un lugar, a una época, a un estilo... constituye la piedra angular de su populismo y de todos los programas posteriores conscientes para la autointegración o reintegración de los hombres que en ese momento estaban dispersos, exiliados o alienados. El lenguaje que utiliza para hablar de sus desafortunados compatriotas, arrastrados por la pobreza o por los despóticos caprichos de sus jefes a Rusia, Transilvania o América, para convertirse en negros o esclavos, no es un simple lamento por las miserias naturales y morales del exilio; expresa, sobre todo, la convicción de que arrancar a los hombres de su centro vital —de la atmósfera dentro de la que se hallan unidos por naturaleza— supone forzarles a sentarse a la orilla de los ríos de una lejana Babilonia y que depravar sus facultades creativas en beneficio de extraños significa degradarlos, deshumanizarlos y destruirlos^[143].

Ningún escritor ha insistido con más fuerza que Herder en el daño que supone para los seres humanos el que sean arrancados de aquellas condiciones en las que su historia les ha permitido vivir sus vidas con total plenitud. Insiste una y otra vez en que ningún contexto, ningún grupo, ningún modo de vida es necesariamente superior a otro; de cualquier manera, las cosas son como son, y la asimilación de las leyes, del lenguaje o de la estructura social a un único modelo universal —tal y como reivindican los *lumieres* franceses— acabaría por destruir lo que estaba más vivo y poseía mayor valor en la vida y en el arte. De ahí, la agria polémica que mantiene con Voltaire, quien en su *Essai sur les mœurs*, declaró: «El hombre, hablando en términos generales, siempre había sido lo que era en ese momento»^[144], o que la moralidad era la misma en todas las naciones civilizadas^[145]. De ahí se sigue, por definición, que el resto de los pueblos eran bárbaros o estúpidos: los galos eran «una vergüenza para la naturaleza»^[146]. De ahí también el ataque que dirigió a Sulzer por su reivindicación de una gramática filosófica universal, cuyas reglas nos permitirían estar en condiciones de juzgar el grado de perfección de la

lengua de un pueblo, y, si se diera el caso, corregir sus reglas específicas a partir de las normas universales. Obviamente, para Herder esto constituía ya de principio una falsedad, y acabaría por destruir la poesía y por hacer desaparecer cualquier atisbo de capacidad creativa. Cada grupo tiene derecho a ser feliz a su manera. Es una terrible arrogancia afirmar que para alcanzar la felicidad es necesario convertirse en europeo^[147]. Esto no es así, pues, como Voltaire mantuvo, otras culturas pueden ser superiores a la nuestra, pero simplemente porque no son comparables a ella. «Ningún hombre puede transmitir el carácter de sus emociones, o transformar mi ser en el suyo»^[148]. «El negro tiene tanto derecho a considerar al blanco como un ser degenerado... como tiene el blanco a pensar que el negro es una bestia negra... La civilización del hombre no es solo la del europeo; se manifiesta de acuerdo con una época y una región en cada pueblo»^[149]. De nuevo, no existe *Favoritvolk*. Herder solo sostiene que para ser plenamente humano, es decir, plenamente creativo, se debe pertenecer a una región concreta, a algún arroyo de la historia o a un grupo determinado, lo cual no puede ser definido en términos genéticos de una tradición, de un contexto, o de una cultura que se genera a sí misma por medio de fuerzas naturales: el *Klima* (esto es, el mundo externo), la configuración física y las necesidades biológicas que, en un intercambio mutuo con la mente y los deseos de cada individuo, crean el proceso dinámico y colectivo que llamamos sociedad.

Esta teoría no implica la asunción de mitología alguna. Para Herder todos los grupos son, en última instancia, grupos de individuos; el uso que hace con respecto a este punto concreto de «orgánico» y «organismo» es totalmente metafórico, a diferencia de pensadores posteriores más metafísicos que utilizan dichos términos en un sentido solo parcialmente metafórico. No existe ninguna prueba de que Herder concibiera a los grupos como entidades o valores metafísicos «superindividuales». Para él no hay una mística de la historia, o una especie por la que tengan que sacrificarse los individuos, y, todavía menos, la sabiduría superior de una raza, de una nación concreta, o incluso de la humanidad en su conjunto. Con todo, entender a los hombres, es entenderlos genéticamente; en términos de su historia, de un único complejo de fuerzas espirituales y físicas en cuyo seno se siente libre y como en casa. Esta idea de sentirse como en casa, y la idea

que se deriva de esta de falta de hogar (la nostalgia, llegó a decir una vez, es el más noble de todos los dolores) que constituye el corazón de todas sus reflexiones sobre la vacuidad del cosmopolitismo y el daño que hacen al hombre la existencia de barreras sociales, la opresión por parte de los extranjeros, la división, la especialización, —al igual que los conceptos interrelacionados de explotación y de alienación, fruto de la acción de unos hombres sobre otros y, al final, de la acción sobre ellos mismos— tienen su origen en esta concepción central de Herder. Aquellos que han abrazado la idea de que los hombres no solo se sienten miserables por la pobreza, la enfermedad, la estupidez o los efectos de la ignorancia, sino también por ser individuos no integrados, marginados o ignorados; la idea de que la libertad y la igualdad no son nada sin la fraternidad, y de que solo aquellas sociedades que pueden seguir a un líder sin obedecer a un amo son verdaderamente humanas; los que defienden estas ideas, han asumido las *idées maitresses* de Herder. Sus escritos transformaron de manera radical la idea de las relaciones entre los hombres. A mi juicio, la definición hegeliana de la libertad como *Bei-sich-selbstst-seyn*^[150], así como su doctrina de la *Anerkennung*, son en gran medida deudoras de las enseñanzas de Herder. La teoría de que el hombre es social por naturaleza había sido formulada por Aristóteles y repetida por Cicerón, Santo Tomás, Hooker, Grocio, Locke y muchos otros. La profundidad y magnitud de los escritos de Herder en relación con las asociaciones humanas y sus vicisitudes, la riqueza de las observaciones históricas y psicológicas a partir de las que desarrolló el concepto de lo que supone para el hombre pertenecer a una comunidad, hicieron que tales teorías se contemplaran como abstracciones endeble y que fueran apartadas para siempre de la circulación. Tras Herder, ningún teórico social serio se atrevió a proponer clichés mecánicos de este tipo en lugar de reflexiones. Su visión de la sociedad ha dominado el pensamiento occidental; no ha sido siempre reconocida la importancia de su influencia debido a que ha penetrado con demasiada rapidez en la estructura del pensamiento ordinario. Su inmenso impacto, al que Goethe hizo alusión, y del que J. S. Mill fue testigo, se debe, sobre todo, a su tesis central: su teoría de lo que supone vivir y actuar en estrecha comunión; tesis de la que derivan el resto de sus pensamientos y a la que retornan constantemente.

Esta idea está en el centro de su populismo, y ha afectado cualquier intento posterior de intentar lograr una auténtica respuesta acerca de lo que es la sociedad.

VIII

Esto es todo respecto de la contribución específica de Herder a la comprensión de los hombres y a su historia. De su concepción de los hombres se derivan dos tesis que sus intérpretes apenas han tenido en cuenta. En primer lugar, su doctrina de la indivisibilidad de la personalidad humana, y, como corolario de esta, su concepción del artista y de su papel expresivo en la sociedad; y, en segundo lugar, su pluralismo, junto con la doctrina de la incompatibilidad de los fines humanos últimos.

Herder estaba, como se sabe, muy preocupado por asuntos de tipo estético, y trató de sacar a la luz lo más rico y lo más conseguido de todas las manifestaciones artísticas. Tendía a encontrarlo en las creaciones de las edades tempranas del hombre. Para Herder, el arte es la expresión de la plenitud de los hombres dentro de una sociedad. Decir que el arte es una expresión, es decir que es una voz hablando más propiamente que la producción de un objeto —un poema, un cuadro, un ánfora de oro, una sinfonía— que, como los demás objetos de la naturaleza, poseen sus propias características, al margen de los propósitos, el carácter de los hombres que los crearon, o el contexto al que estos pertenecían^[151]. A través de las denominadas con acierto *Stimmen der Völker in Liedern* y de una explícita argumentación, Herder trata de demostrar que todo lo que el hombre hace, dice, o crea, ha de expresar —preténdalo él o no— su completa personalidad; y dado que el hombre no es concebible al margen de un grupo (al que, si es razonablemente afortunado, sigue perteneciendo aunque retenga sus características en un estado mutilado, o, incluso, tras haber sido apartado de él), concibe también su individualidad como colectiva^[152]: una

cultura ha de ser concebida como un flujo constante de pensamiento, sentimiento, acción y expresión. De ahí que Herder se oponga rotundamente a la idea, tan influyente en su época como en la nuestra, de que el propósito de un artista es crear un objeto cuyos méritos son independientes de las cualidades personales del creador, de sus intenciones —conscientes o inconscientes— o de su situación social.

Se trata de una doctrina estética que se impuso mucho antes de que fuera formulada la teoría del arte por el arte. El orfebre que crea un ánfora de oro tiene el derecho, desde este punto de vista, a decir que no es asunto de quienes adquieren o admiran su creación intentar averiguar si él es espontáneo o calculador, pío o ateo, si es un marido leal, alguien con convicciones políticas, un buen compañero o una persona de integridad moral. Herder es el auténtico padre de la doctrina de que la misión del artista es, entre otras, dar fiel testimonio con sus obras de su propia experiencia interior^[153]; de donde se sigue, que cualquier falsificación consciente de esta experiencia, por el motivo que sea —de hecho, cualquier intento por satisfacer el gusto de sus consumidores, por estimular sus sentidos, o incluso por ofrecerles instrucciones a través de medios que tienen poco que ver con su propia vida o sus propias convicciones, la utilización de técnicas y habilidades en un ejercicio de distanciamiento, o la práctica del virtuosismo sin otra justificación o para obtener placer— es, a juicio de Herder, una traición.

Estas tesis de Herder que estamos comentando estaban implícitas en el movimiento conocido como *Sturm und Drang*, del que Herder era uno de sus principales representantes. Considerarse a sí mismo como un profesional que juega un papel en sus propias obras de arte, o como un actor que representa su propio personaje, mientras que el resto de su ser queda libre para poder observar la representación: mantener que el comportamiento de uno mismo como hombre —como un padre, un francés o un terrorista político— puede estar totalmente desvinculado de la función profesional que se ejerza —carpintero, médico o artista—, es una idea a la que Voltaire, de haberla tomado en consideración, no le hubiera puesto objeción alguna. Sin embargo, para todos los miembros del *Sturm und Drang* es una fatal y distorsionadora concepción de la naturaleza de los

hombres y de las relaciones que mantienen entre ellos. Dado que el hombre es, de hecho, uno, y no muchos (aquellos que muestran una personalidad múltiple se encuentran muy lejos de estar sanos), se sigue que el hombre, sea artista, político, jurista, soldado..., expresa todo lo que es mediante lo que hace.

Algunos de los miembros del *Sturm* se mantuvieron en una línea individualista —Heinse, por ejemplo, o Klinger—; pero Herder se mostró intransigentemente hostil ante tal egocentrismo. El individuo, a su juicio, ha de ser inevitablemente miembro de un grupo; por consiguiente, todo lo que hace expresará, de forma consciente o inconsciente, las aspiraciones de su grupo. De ahí que, si es consciente de sus propios actos (y toda autoconciencia es una valoración embrionaria, y es, por tanto crítica) tal toma de conciencia, como toda auténtica crítica, es en gran parte e inevitablemente una crítica social, dado que es parte de la naturaleza del ser humano ser socialmente consciente: la expresión es comunicación. Herder percibe que así nos lo muestra toda la historia. Dividir el cuerpo y la mente, la ciencia y la artesanía o el arte, el individuo y la sociedad, la descripción y la evaluación, los juicios filosóficos, científicos e históricos, y las afirmaciones empíricas y metafísicas, como si unos términos pudieran ser independientes de los otros (y no distinguirlos simplemente como facetas o aspectos de una única substancia), es para Herder falso, superficial y puede conducirnos a malentendidos.

El cuerpo es la imagen, la expresión del alma; no es su tumba, su enemigo o un instrumento suyo. No hay «muros de acero»^[154] entre el cuerpo y el alma; cualquier cosa puede convertirse en cualquier cosa por medio de las insensibles transiciones de las que Leibniz había hablado en su *Nouveaux Essais*. En un tiempo lejano los hombres «eran muchas cosas a un tiempo: poetas, filósofos, especuladores de terreno, legisladores, músicos, guerreros...»^[155]. Por aquellos años había unidad entre la teoría y la práctica, entre el hombre y el ciudadano, una unidad que se destruyó por la división del trabajo; a partir de entonces los hombres se convirtieron en «mitad reflexivos, mitad sensibles»^[156]. Hay algo, afirma Herder, que se echa de menos entre los moralistas que no actúan, entre los poetas épicos que no se muestran como héroes, entre los oradores que no son hombres de

Estado, y entre los estetas que son incapaces de crear algo. Una vez que aceptamos las doctrinas acríticamente, como dogmas inalterables y eternos, se convierten en fórmulas muertas, o, en todo caso, su significado aparece totalmente distorsionado. Tal osificación y decadencia conduce al sinsentido en el plano del pensamiento, y al comportamiento monstruoso en la práctica^[157].

Esta doctrina estaba destinada a tener un espléndido florecimiento no solo a través de su aplicación al concepto de alienación en los escritos del joven Marx y de su compañeros de la izquierda hegeliana, y entre aquellos que han utilizado estas ideas en nuestra propia época, sino especialmente entre los radicales y revolucionarios premarxistas rusos. Ningún grupo creyó nunca con tanta devoción y apasionamiento en la unidad del hombre como la intelectualidad rusa del pasado siglo. A estos hombres —miembros disidentes de la nobleza y de la alta burguesía en los primeros momentos, y procedentes también de otras clases posteriormente— les unía una fe ciega en el derecho y deber de todo hombre a realizar sus potencialidades creativas (físicas y espirituales, intelectuales y artísticas) a la luz de la razón y de la introspección moral de las que todos los hombres están dotados. Estos hombres intentaron llevar a la práctica lo que los *philosophes* franceses del siglo XVIII y los románticos alemanes habían predicado. La inspiración procedía para ellos del Oeste. Y puesto que en Rusia el número de hombres cultos —por no mencionar a los que tenían buena formación— era ínfimo comparado con el número de hombres que vivían sumergidos en la ignorancia, la miseria, la inanición sin esperanza y la pobreza, parecía evidente que la primera obligación de un hombre decente era poner todo su empeño en elevar a sus hermanos a un nivel que les permitiera vivir como seres humanos.

De aquí surge la concepción de la intelectualidad como un orden sagrado requerido por la historia para que dediquen su vida al descubrimiento y uso de todos los medios que tengan a su alcance —intelectuales y morales, artísticos y tecnológicos, científicos y pedagógicos— en un esfuerzo mental único para descubrir la verdad, aplicarla a sus vidas, y, con su ayuda, socorrer al hambriento y al desnudo, y lograr que puedan vivir en libertad y convertirse, de una vez por todas, en hombres. El

hombre es uno e indivisible; cualquier cosa que sea o haga surge de un centro único, pero al mismo tiempo, es como es, en tanto que miembro de una red social de la que forma parte. Ignorar esto es falsificar la naturaleza humana. La doctrina de Herder sobre la unidad del hombre está en el origen de la famosa teoría de que el artista, y, sobre todo, el escritor, tiene la obligación social de expresar la naturaleza del medio en el que vive, y no tiene derecho a aislarse a sí mismo artificialmente bajo el manto de la creencia en la necesidad de ser moralmente neutro, o en la necesidad de la especialización, en la pureza del arte, o en su función específicamente estética —una tarea «sacerdotal»; que va a ser conservada intacta, especialmente por los políticos—; en torno a esta teoría se habrían de librar feroces batallas en el siglo siguiente.

«Todo lo que un hombre emprende, sea producido por medio de la acción, de la palabra, o de cualquier otro medio, debe surgir necesariamente del conjunto de sus capacidades, que actúan de manera unitaria; cualquier separación de estas capacidades ha de ser rechazada»^[158]. Este principio de Hamann, tan admirado por Goethe, influyó en Herder y llegó a convertirse (a través de Schiller y Schlegel) en el credo de los críticos radicales rusos. Cualquier cosa que haga el hombre, si se comporta como debe, expresará su naturaleza por entero. El peor pecado es mutilarse a uno mismo; suprimir esta o aquella parte de uno mismo para ponerla al servicio de algún falso ideal estético, político o religioso. Esto constituye la esencia de la oposición frente al podado jardín francés del XVIII. Blake es un portavoz tan apasionado de esta fe como Hamann, Herder o Schleiermacher. Comprender a cualquier creador —un poeta, o, en definitiva, cualquier ser humano que no esté medio muerto— es comprender su época y su nación, su modo de vida, la sociedad (como la naturaleza de Shaftesbury) que «piensa a través de él». Herder repite hasta la saciedad que el verdadero artista —entendido en el más amplio sentido— crea únicamente a partir de la plenitud de la experiencia de lo que constituye el conjunto de su sociedad; especialmente a partir de sus recuerdos y sus antigüedades, en tanto que conforman la individualidad colectiva; habla de Chaucer, Shakespeare y Spenser, que se empaparon de su folclore nacional. Sobre este aspecto concreto, puede que esté equivocado; pero la dirección que

sigue su pensamiento está bien clara. La poesía —y, de hecho, toda la literatura y todo el arte— son la directa expresión de una vida sin inhibiciones. La expresión de la vida puede ser disciplinada, pero la vida en sí no puede serlo. Del mismo modo que la poesía de la edad temprana era de carácter mágico y constituía un estímulo para los héroes, los cazadores, los amantes y los hombres de acción, también en la actualidad debe darse, *mutatis mutandis*, una experiencia no fragmentada de este estilo. La sociedad bien pudo haberse desintegrado desde aquellos días; y Herder admite que en la actualidad el rapsoda Klopstock solo puede ser capaz de expresar conscientemente su propia vida particular más bien que la comunal; pero en cualquier caso, ocurra lo que ocurra, ha de mostrar lo que hay dentro de él, y sus palabras servirán para comunicar la experiencia de su sociedad a sus semejantes. «Un poeta es el creador de un pueblo, le ofrece un mundo para que lo contemple, y sostiene el alma del pueblo en la palma de su mano»^[159]. Obviamente, también el artista es, hasta cierto punto, creado por el pueblo^[160]. El hombre vive en un mundo del que, junto con otros, es en cierto sentido el creador. «Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado»^[161]. Estas palabras de Herder estaban llamadas a transformarse en extravagantes ideas metafísicas en manos de Fichte, Schelling, Hegel y el movimiento idealista dentro de la filosofía; pero están igualmente en el origen de las más profundas aseveraciones sociológicas de Marx y en la revolucionaria actitud frente a la historia que él inició^[162].

Herder podría haber sido considerado como uno de los que dieron origen a la teoría del compromiso social. Tal vez, junto con Hamann, fue el primer pensador que habló explícitamente (como sería esperable del fundador del populismo) en términos del escritor totalmente *engagé*, el primero que contempló al artista comprometido *ipso facto* e imposibilitado para dividirse a sí mismo en diferentes compartimentos y separar el cuerpo del espíritu, lo secular de lo sagrado y, sobre todo, la vida del arte. Creyó siempre a lo largo de su existencia que todos los hombres son, en mayor o menor medida, artistas, y que todos los artistas son, en primera y última instancia, hombres —padres, hijos, amigos, ciudadanos, compañeros de culto, hombres unidos por acciones comunes—. De ahí que el propósito del

arte no sea existir sin más (sus obras tardías *Adrastea* y *Kalligone* representan, de hecho, sus más feroces ataques a esta doctrina que, según sus sospechas, Kant y Goethe defendían); el arte tampoco existe en aras de un propósito utilitarista o propagandista, o para intentar conseguir un «realismo social»; y aún menos, por supuesto, debe aspirar a ser un mero embellecimiento de la vida, la invención de formas de placer, o la producción de artefactos para el mercado. El artista es un recipiente sagrado moldeado por el espíritu de su tiempo, del lugar y de la sociedad a la que pertenece, y es, a la vez, la más elevada expresión de estos factores; es el hombre que transmite, en la medida en que le es posible, la totalidad de la experiencia humana y de todo el universo. Se trata de la doctrina que, bajo el impulso del romanticismo alemán y del socialismo francés, influyó decisivamente en la concepción del artista y su relación con la sociedad, y sirvió de estímulo a los críticos y escritores rusos desde el final de la década de 1830 hasta, al menos, la época de *El doctor Zhivago*. La teoría del arte como expresión total, junto con la teoría del artista como hombre que da testimonio de la verdad —por oposición al concepto de artista como proveedor, si bien capacitado para realizar su obra y dedicado a ella, o como sacerdote de un culto esotérico—, empapó la práctica de los grandes novelistas rusos del siglo XIX, incluso de escritores «puros» como Turguénev y Chéjov. A través de las obras de esos autores, esta teoría ha tenido una gran influencia ciertamente decisiva, no solo sobre la literatura y la crítica, sino también sobre las ideas políticas y morales, y sobre el comportamiento de Occidente y, de hecho, del mundo entero. Por consiguiente, Herder no estaba quizás del todo equivocado cuando reivindicó con una exagerada seguridad el papel que iba a jugar el artista en el futuro.

Ya sea como crítico de estética, como filósofo de la historia, como creador de la idea del hombre no alienado, o como el más vehemente crítico de las clasificaciones y de las divisiones, Herder —junto con Hamann— aparece como el responsable de la doctrina de la unidad del arte y la vida, de la teoría y la práctica. Fue el más elocuente de los que abogaron por la restauración del ser humano no fragmentado por el desarrollo de la civilización: la Humanität; ya sea mediante un acto de descubrimiento

espiritual a través del cual pueda emerger y ser conservada la corriente subterránea de la auténtica tradición humanista, ya sea —como Rousseau defendió— por medio de algún tipo de transformación social capaz de destruir las cadenas que retienen como esclavos a los hombres y los limitan, impidiéndoles acceder al Jardín del Edén o reincorporarse a él, situación que el hombre perdió al sucumbir a la tentación de organizarse y dominarse unos a otros. Una vez que los muros que separan a los hombres, los muros del Estado, de las clases, de las razas o de la religión sean echados abajo, los hombres retornarán a ellos mismos para volver a ser de nuevo hombres y seres creativos. La influencia que ejerció este aspecto de su doctrina en las ideas de otros que hablaron de manera más articulada y actuaron con mayor eficacia, fue enorme^[163].

IX

Finalmente, trataré la que es, quizás, la más revolucionaria de las implicaciones de la postura de Herder: su famoso rechazo de los valores absolutos, su pluralismo.

Los hombres, según Herder, florecen auténticamente solo en aquellas circunstancias que les resultan propicias; esto es, donde el grupo al que pertenecen ha logrado una fructífera relación con el medio ambiente que lo ha conformado y que, a su vez, él conforma. Aquí el individuo está felizmente integrado en la «comunidad natural»^[164], que crece espontáneamente como una planta, y no se mantiene unida por abrazaderas artificiales o por soldaduras hechas a fuerza viva, o reguladas por leyes o disposiciones inventadas —sean o no benevolentes— por un déspota o sus burócratas. Cada una de estas sociedades naturales contiene dentro de sí misma (en palabras de *Otra filosofía de la historia*) el «ideal de su propia perfección, al margen de cualquier comparación con los de otras»^[165]. Si esto es así, la cuestión es cómo debemos responder al interrogante

formulado por los hombres a lo largo de toda la historia registrada, y planteado con absoluta claridad y autoridad por los grandes *lumières* del siglo XVIII, o a saber, ¿cuál es la vida mejor para el hombre?, y, en particular, ¿cuál es la sociedad más perfecta?

No faltan, con todo, soluciones. Cada edad ha ofrecido su propia fórmula. Algunas han buscado la solución en libros sagrados, en la revelación, en las palabras de profetas inspirados, o en la tradición de un clero organizado; otras la encontraron en la comprensión racional del adiestrado metafísico, en la combinación de observación científica y experimentación, o en el buen «sentido» natural de los hombres no «garabateado» por filósofos y teólogos o pervertido por «errores interesados». Incluso otras lo han descubierto únicamente en el corazón no pervertido del sencillo buen hombre. Algunos pensaron que solo expertos cualificados podrían descubrir las grandes y salvadoras verdades; otros supusieron que sobre cuestiones de valor todos los hombres cuerdos están igualmente cualificados para juzgar. Ciertos pensadores mantuvieron que tales verdades podrían ser descubiertas en cualquier época, y que no era más que mala suerte el que se hubiera tardado tanto en encontrar la más importante de ellas, o hubieran sido olvidadas con tanta facilidad. Para otros, la humanidad estaba sujeta a leyes de desarrollo, y, por tanto, la verdad no podría ser contemplada en su plenitud hasta que la humanidad no hubiera alcanzado la madurez: la edad de la razón. Sin embargo, otros dudaron incluso de esto, y afirmaron que los hombres nunca podrían obtener en la Tierra tal conocimiento; o, de poder obtenerlo, eran demasiado débiles para llevarlo a la práctica, dado que la perfección solo podía ser alcanzada por los ángeles o en la vida del más allá. Ahora bien, existe un supuesto común a todas estas perspectivas: que, en principio, era posible trazar ciertos rasgos de la sociedad perfecta o del hombre perfecto, para lo que era condición necesaria conseguir comparar los grados de imperfección con el objeto de, al menos, ser capaces de definir en qué medida una sociedad concreta o un individuo concreto se alejaba del ideal.

Ahora bien, esa creencia en una respuesta objetiva última no ha sido aceptada universalmente. Los relativistas manifestaban que las diferentes circunstancias y temperamentos exigían diferentes políticas, pero incluso

concedían que en la mayoría de las partes, aunque los caminos pudieran diferir, la meta última —la felicidad humana, la satisfacción de los deseos humanos— era una y la misma. Algunos filósofos escépticos del mundo antiguo —Carneades, por ejemplo— fueron más allá, y lanzaron la inquietante reflexión de que ciertos valores últimos podrían ser incompatibles con otros, y que no había posibilidad lógica alguna de conciliarlos. No solo entre los griegos existía alguna duda en este mismo sentido respecto de la lógica del concepto de sociedad perfecta, sino también en el Renacimiento: en Pomponazzi, Montaigne y Maquiavelo, y posteriormente en Leibniz y Rousseau, quienes pensaban que no se podía obtener ningún beneficio sin la consiguiente pérdida^[166]. Algo de esto también parece estar en el corazón de las tragedias de Sófocles, Eurípides y Shakespeare. En cualquier caso, la corriente principal de la tradición occidental no se encontraba muy afectada por esta importante duda. La asunción principal radicaba en que los problemas referidos al valor eran en principio susceptibles de ser solucionados, y solucionados de manera terminante. Un asunto diferente era si esas soluciones podían ser llevadas a cabo por hombres imperfectos, asunto que no afectaba a la racionalidad del universo. Esto constituía la piedra angular de la bóveda clásica que, después de Herder, empezaría a derrumbarse.

Si la visión que Herder tenía de la humanidad era correcta —si los germanos del siglo XVIII no podían convertirse en griegos, o en antiguos hebreos, o en simples pastores, y todavía menos todo ello a la vez—, y si cada una de las civilizaciones, a la vez que infunde tanta vida por su empática *Einfühlen*, es profundamente diferente, y, de hecho, incomparable, entonces ¿cómo puede existir, incluso en principio, un ideal universal valedero para todos los hombres en cualquier lugar y tiempo? Las «fisiognomías» de las culturas son únicas: cada una muestra una maravillosa exfoliación de las potencialidades humanas en su propio tiempo, lugar y medio ambiente. Nos está prohibido hacer juicios comparativos de valor, ya que hacerlo supondría medir lo inconmensurable; y aunque el mismo Herder pudo no haber sido siempre consistente en este sentido, dado que condena y alaba civilizaciones enteras, su doctrina, al menos en sus obras más originales, no permite tal cosa. Tampoco podemos

dudar de que él mismo hiciera denodados esfuerzos por ser leal a sus primeros principios: pese a su total aversión al sistema egipcio rígidamente centralizado, al imperialismo romano, a la caballería de la Edad Media, o al dogmatismo y la intolerancia de la Iglesia católica, lo que pretendía no era simplemente ser imparcial con estas civilizaciones, sino representar cada una de ellas como la realización de un ideal cuya validez resulta irrepetible, en tanto que expresión de una manifestación particular del espíritu humano que solo podía ser valorada en sí misma, y no como un estadio hacia algo más elevado.

Su rechazo del dogma central de la Ilustración —que vio cada civilización, bien como un estadio hacia otros superiores, bien como una nostálgica recaída respecto de la primera y amada época— es lo que da fuerza, sentido de la realidad y capacidad persuasiva a su vasta visión de conjunto. Ciertamente en *Ideen* enuncia el ideal general de *Humanität* hacia el que los hombres se acercan lentamente. Y algunos intérpretes de Herder han intentado, queriendo ser fieles a su autor, representar el relativismo de su primera época como una fase de su pensamiento que habría «superado»; también han intentado reconciliar dicho relativismo con su confusa idea de un único movimiento progresivo hacia la *Humanität*. Así, Max Rouché sostiene que Herder concibe la historia como un drama en el que cada acto, quizás, cada escena, puede y debe ser comprendido y valorado independientemente; lo cual no representa obstáculo alguno para percibir que, tomados en su conjunto, estos episodios constituyen un único progreso ascendente¹⁶⁷. Tal vez Herder llegó a creer algo así, o a creer que lo creía. Pero sigue siendo una concepción confusa; su destreza y su imaginación, incluso en *Ideen*, se dirige a la evocación de las culturas individuales, y no a la evocación de los supuestos enlaces entre ellas. La idea general que inspira su argumentación, tanto en las primeras obras como en *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, *Von deutscher Art und Kunst*, *Von Geist der Ebräischen Poesie*, *the Kritische Wälder*, y en la última y medianamente redactada *Briefe zu Beförderung der Humanität*, y en *Ideen* misma, no es hablar de la clásica postura afín al relativismo histórico que mantiene en *Auch eine Philosophie der Geschichte*, sino mostrar y admirar el relativismo histórico y la individualidad de las civilizaciones, y

fundamentalmente la incommensurabilidad entre ellas, que con tanto cariño describe y defiende^[168].

Ahora bien, si todas estas formas de vida son cada una de ellas inteligibles en sus propios términos (y exclusivamente en dichos términos); si cada una es un todo «orgánico», un modelo de fines y medios que no puede ser resucitado, y todavía menos amalgamado, difícilmente pueden ser contempladas como eslabones de un progreso cósmico y objetivamente cognoscible, pues automáticamente quedan mejor valorados unos estadios que otros en virtud de su relación —esto es, proximidad o alejamiento— respecto a la meta final hacia la que tiende, aunque sea de manera incierta, la humanidad. Esto ubica la *Weltanschauung* de Herder, en la medida en que sea totalmente consistente, al margen de las filosofías modernas (alejadas del plan divino de Bossuet o incluso de Burke) que defienden la «perfectibilidad», y ello a pesar de que comparta ideas con ellas; pero también al margen de las doctrinas del progreso impulsado por el desarrollo de la razón, defendidas por Lessing o Condorcet, por el *bon sens* de Voltaire, o del ideal hegeliano o marxista de la autocomprensión progresiva de la autoemancipación espiritual o social.

Si se acepta la teoría de Herder de la igual validez de las culturas incommensurables, los conceptos de Estado ideal o de hombre ideal se vuelven incoherentes. Ello supondría la negación más radical, que ni siquiera Hume había formulado, de los fundamentos de la tradicional moralidad occidental. El relativismo ético de Herder es una doctrina diferente de la de los sofistas griegos, de la de Montesquieu, o de la de Burke. Estos filósofos estaban de acuerdo en lo fundamental: coincidían en defender que lo que los hombres perseguían era la felicidad, y simplemente apuntaban que la diferencia de circunstancias y la interrelación entre el medio ambiente —«clima»— y la naturaleza del hombre, concebida esta como objetivamente uniforme, creaban diferentes caracteres y actitudes, y, sobre todo, diferentes necesidades que reclamaban medios institucionales distintos para su satisfacción. Pero reconocían una amplia identidad o similitud de intenciones en todas las formas conocidas de actividad humana: la existencia de metas universales y eternas de los hombres como tales, que los unían en una única especie humana o Gran Sociedad. Ello

hacía posible, al menos en teoría, la existencia de un déspota universal socialmente imaginativo y bien informado, siempre que fuera lo suficientemente ilustrado para gobernar cada sociedad atendiendo a sus necesidades específicas y orientarla hacia una final armonía universal, avanzando cada una por su propia senda hacia el mismo fin: la felicidad y el dominio de la razón, la virtud y la justicia. Es esta la concepción de Lessing expresada en *Nathan el sabio*^[169] por medio de la parábola de los tres anillos.

Herder tiene profundas afinidades con la *Aufklärung*; escribió con optimismo y elocuencia acerca del ascenso del hombre al ideal de *Humanität*, y manifestó sentimientos que pudo haber suscrito Lessing y, no en menor grado, Goethe. Sin embargo, a pesar de la autoridad de algunos excelentes investigadores^[170], no creo que nadie que lea las obras de Herder, con la *Einfühlung* que él reclama y que tan bien describe, pueda sacar la impresión de que es esto —el ideal del Weimar ilustrado— lo que ocupa su mente. Es un escritor rico, sugerente, prolijo y maravillosamente imaginativo; pero rara vez claro, riguroso o concluyente. Sus ideas son con frecuencia confusas, a veces inconsistentes y nunca totalmente explícitas y precisas, como de hecho subrayó con mucha fuerza Kant. Todo ello hace que puedan ser extraídas muchas interpretaciones —y así ha sido— de sus obras. Pero lo que se halla en el corazón del conjunto de su obra, lo que influyó en pensadores posteriores —especialmente en los románticos alemanes, y, a través de ellos, en la historia del populismo, del nacionalismo y del individualismo—, constituye el tema al que retorna constantemente: que no se debe juzgar una cultura según el criterio de otra. Esto es, que las diferentes civilizaciones se desarrollan de manera diferente, persiguen diferentes fines, expresan diferentes maneras de vivir y están sujetas a diferentes actitudes ante la vida, de modo que para comprenderlas se debe llevar a cabo un acto imaginativo de «empatía» respecto a lo que constituye su esencia: se las debe comprender tanto como sea posible «desde dentro» y contemplar el mundo a través de sus ojos —«ser un pastor entre los pastores» como decían los antiguos hebreos^[171], o navegar por los mares del Norte un día de tempestad y leer de nuevo los *eddas* a bordo de un barco en lucha contra el Skagerrak^[172]—.

Estas sociedades ampliamente diferentes, así como sus ideales, no son conmensurables. Cuestiones tales como la de cuál es la mejor, o, incluso, cuál es la preferible, que podrían ser resueltas por la mayor o menor aproximación de cada una con respecto al ideal de la *Humanität*, aun concebido subjetivamente —el modelo más verosímil para perfilar al hombre tal y como debería ser, o como se piensa que debería ser— carecen en última instancia de sentido para un pensador de este tipo. «Ni un hombre, ni un país, ni un pueblo, ni la historia de una nación, ni un Estado es similar a otro. De ahí, que la verdad, la belleza y la bondad sean también diferentes para todos ellos»^[173]. Herder escribió esto en su diario en 1769. Las pezuñas del relativismo, o más bien del pluralismo, afloran incluso en sus más ortodoxas reflexiones sobre los ideales universales, ya que Herder piensa que cada imagen de la *Humanität* es única y *sui generis*^[174]. Es esta tendencia característica de su pensamiento, y no su lenguaje del tópico universalismo compartido con los pensadores de su época, lo que chocó con el *Aufklärer*, con los kantianos, con los pensadores progresistas de su tiempo... y lo que, tal vez, llegó a escandalizarles. Pues dicha teoría se dirige frontalmente contra la idea de un progreso constante de la humanidad como conjunto que, a pesar de las dificultades y recaídas, debe, o al menos puede, continuar en el futuro; una empresa en la que los alemanes, en no menor medida que los franceses y los italianos, estaban absolutamente comprometidos^[175].

Herder no es un subjetivista. Cree en la existencia de modelos objetivos de juicio que se derivan de la comprensión de la vida y de las metas de las sociedades concretas; son ellos mismos una estructura histórica objetiva, y requieren por parte del investigador una amplia y profunda erudición, así como una imaginación empática. Lo que rechaza es que pueda existir un único modelo de valores rígido y exagerado, en cuyos términos serían evaluadas todas las culturas, todos los caracteres y todos los actos. Cada fenómeno a investigar ofrece su vara de medir, su propia constelación interna de valores, de suerte que únicamente a la luz de ellos pueden ser auténticamente comprendidos los hechos. Se trata de una teoría mucho más profunda que aquella según la cual el hombre es incapaz de una completa perfección; supuesto que, por ejemplo, Winckelmann asumió^[176], Rousseau

lamentó y Kant aceptó; o la doctrina de que todo beneficio implica alguna pérdida^[177]. Lo que esto implica es que los más elevados fines que los hombres se han afanado como es debido en alcanzar, y por los que en ocasiones han muerto, resultan estrictamente incompatibles unos con otros. Aun si fuera posible revivir las glorias del pasado —como aquellos pensadores prehistoricistas (Maquiavelo o Mably, por ejemplo) que pedían el retorno de las virtudes heroicas de Grecia o Roma—, no podríamos revivirlas y reunir las formando una unidad. Si tratamos de emular a los griegos, no podemos emular también a los hebreos; si nos moldeáramos tomando como modelo a los chinos, sea como pudieron ser en realidad, o como en la versión de la *Ópera bouffe* de Voltaire, no podríamos ser, a la vez, florentinos del Renacimiento, o los inocentes salvajes, tranquilos y hospitalarios fruto de la imaginación del siglo XVIII. Incluso si *per impossibile*, pudiéramos elegir entre estos ideales ¿qué seleccionaríamos? Dado que no hay un patrón estándar en términos del cual podamos evaluarlos, es imposible que haya una solución definitiva para el problema relativo a aquello a lo que el hombre como tal aspiraría. La tesis de que esta cuestión podría, al menos en principio, ser respondida correcta y definitivamente, una tesis que pocos habían puesto en duda desde que Platón la hubiera enunciado, queda claramente mermada.

Herder condena, por supuesto, el mismo deseo de resucitar ideales antiguos: los ideales forman parte del modo de vida que los ha generado, y sin ellos son simples recuerdos históricos; los valores —fines— viven y mueren con el conjunto social del que son parte intrínseca. Cada individualidad colectiva es única, y tiene sus propias metas y modelos, que serán inevitablemente reemplazados por otras metas y valores —éticos, sociales y estéticos—. Cada uno de estos sistemas es válido desde un punto de vista objetivo en su propia época, en el curso de «la vida de la naturaleza» que hace que todas las cosas lleguen a su fin. Todas las culturas son iguales ante los ojos de Dios, cada una a su tiempo y en su lugar. Ranke expuso precisamente esta misma idea: su teodicea es una versión complaciente de la tesis de Herder, dirigida por igual contra Hegel y contra el escepticismo moral. Pero si es así, entonces la idea de la civilización perfecta en la que el ser humano ideal realizaría todas sus potencialidades

es evidentemente absurda: no es simplemente difícil de formular, o imposible de realizar en la práctica, sino que es incoherente e ininteligible. Esto constituye, tal vez, el golpe más certero y deliberado contra la filosofía clásica occidental, para la que es fundamental la posibilidad, al menos en principio, de hallar soluciones universales y eternas para los problemas de los valores.

Las consecuencias de las doctrinas de Herder no se hicieron sentir de manera inmediata. Pasaba por ser un audaz y original pensador, pero no por un subversor de las asunciones morales comunes. Ni, por supuesto, él pensó que lo fuera. Sus efectos se hicieron sentir plenamente solo cuando el movimiento romántico, con mayor virulencia, trató de derrumbar la autoridad de la razón y del dogma sobre el que descansaba el viejo orden establecido. Las posibilidades de sus explosivas potencialidades no fueron totalmente aprovechadas hasta el surgimiento de los movimientos antirracionalistas modernos —nacionalismo, fascismo, existencialismo, emotivismo...— y las guerras y revoluciones que cada uno de los bandos hizo en nombre de cada una de ellas. Es decir, no sucedió en su propia época, y tal vez, ni siquiera hoy, se hayan exprimido al máximo.

X

Las obras de Herder, como era de esperar, rebosan contradicciones; por un lado «El poder que piensa y opera en mí es en su naturaleza tan eterno como aquel que mantiene unido al sol y a las estrellas... dondequiera que esté y quienquiera que sea, seré lo que soy ahora, una fuerza en medio de un sistema de fuerzas, un ser que habita en el contexto de la inconmensurable armonía del mundo creado por Dios»^[178]. Cualquier cosa que pueda ser, será. Todas las posibilidades serán realizadas. Herder creía en la plenitud, en la gran cadena del ser, en una naturaleza sin barreras. Influenciado por el naturalismo, por Ritter y por von Haller, ve al hombre como un animal entre

animales: el hombre es lo que es porque va explotando lentamente las fuerzas naturales, porque camina erguido, y por la cavidad de su cráneo. Aunque también cree, con Aristóteles y con la Biblia, en tipos naturales y en el acto especial de creación. Cree en una *essence* general humana, en un carácter primordial del hombre: es, como enseñó Leibniz en los *Nouveaux Essais*, como la veta de un mármol que solo se puede sacar a relucir por medio de la razón y de la imaginación; los hombres son los Benjamín, los seres «queridos de la vieja naturaleza», la cumbre del proceso creativo. No obstante, también cree que estas esencias humanas toman formas contradictorias. Los tipos difieren y las diferencias son infranqueables. Hace un curioso esfuerzo por reunirlos a través de la idea, rigurosa desde un punto de vista lógico, de la interconexión de todos los entes reales, como el mundo de Spinoza (aunque en el caso de Herder toman la forma de algo más flexible y empírico), unido a la teoría de Leibniz del dinamismo del desarrollo individualizado de los entes^[179]. Existe cierta tensión entre el naturalismo de Herder y su teología, entre su cristianismo y su entusiasta aceptación de los hallazgos de las ciencias naturales; entre, por un lado, su respeto por algunos, cuanto menos, de los logros de los enciclopedistas franceses (quienes crearon unos métodos cuantitativos y precisos y un esquema unificado de conocimiento), y, por otro, su preferencia por el enfoque cualitativo de Goethe y Schelling, y sus seguidores vitalistas. Una vez más, existe contradicción entre su determinismo naturalista, que a veces es muy fuerte, y la idea de que uno puede y debe hacer frente a las fuerzas e impulsos naturales^[180], pues los que no lo hacen son aplastados. Los judíos fueron aplastados por los romanos; su funesto destino se adscribe a fuerzas naturales, aunque se mantiene que pudo ser evitado; así también los romanos fueron dominados por haber sucumbido a los vicios que hubieran podido reprimir con éxito. Herder no era receptivo a los problemas del libre albedrío como lo era, por ejemplo, Kant; había muchas tensiones conflictivas en su mente. Pudo haber creído, como la mayoría de los deterministas, que los hombres eran libres cuando hacían lo que habían elegido, pero que era de alguna manera ocioso preguntarse si los hombres eran libres para elegir, ya que, obviamente, no lo eran. Sin embargo, sus escritos ofrecen pocas pruebas de que se evadiera del problema optando por

esta solución clásica^[181], pero poco satisfactoria. Una vez más, encontramos cabos sueltos referentes a, por un lado, la *Humanität* entendida como un ideal general (que tal vez solo puede ser realizado con plenitud en el otro mundo) y el «Gang Gottes unter die Nationen»^[182] (una expresión y un concepto del que se apropiará más tarde Hegel), y, por otro, sus característicos pluralismo y relativismo a los que acude con más frecuencia. Existe una notoria tensión entre su pasión por la antigua vida tribal de los germanos (real o imaginaria) que concibe como espontánea, creativa y libre, y su reticente admiración por Roma, e incluso más por la Iglesia, con su universalismo, orden y capacidad para la organización racional. Todavía de mayor envergadura es el contraste entre, por un lado, su idea de la continuidad de la desbordante naturaleza (*natura naturans*), una energía única que se manifiesta en el magnetismo y en la electricidad, en las plantas, en los animales y en los hombres, en el lenguaje y en el arte —una continua fuerza viva universal de la que es manifestación cada cosa, cuyas leyes pueden ser descubiertas tanto por medio de las ciencias físicas de su época, como por la biología, la psicología y las disciplinas conocidas como geografía histórica y antropología (impulsada esta última por el propio Herder)—, y, por el otro, el importantísimo papel que atribuyó al indescriptible proceso de auténtica creación, con el consiguiente reconocimiento de la imposibilidad de lograr algo grande y perdurable solamente por la exclusiva aplicación de las técnicas, y lo que ello supone respecto de la imposibilidad de comunicar lo que constituye el núcleo central de aquello que individualiza a los hombres y a las culturas, y les da todo el color, la fuerza y el valor que poseen; algo que únicamente se desvela ante los ojos de la intuición imaginativa, incapaz de ser reducida al método científico para poder ser enseñada o transmitida. Finalmente, insiste en la necesidad de no moralizar, pero al mismo tiempo su obra está plagada de apasionados apóstrofes de los grandes momentos de la existencia humana, de las terribles calamidades que fueron cayendo sobre los enemigos de la unidad y de la creatividad humanas —los conquistadores manchados de sangre, los despiadados centralizadores, el marchitamiento del espíritu a manos de superficiales sistematizadores de miras estrechas, y, a la cabeza de todos, el odioso Voltaire, con sus ironías mezquinas y

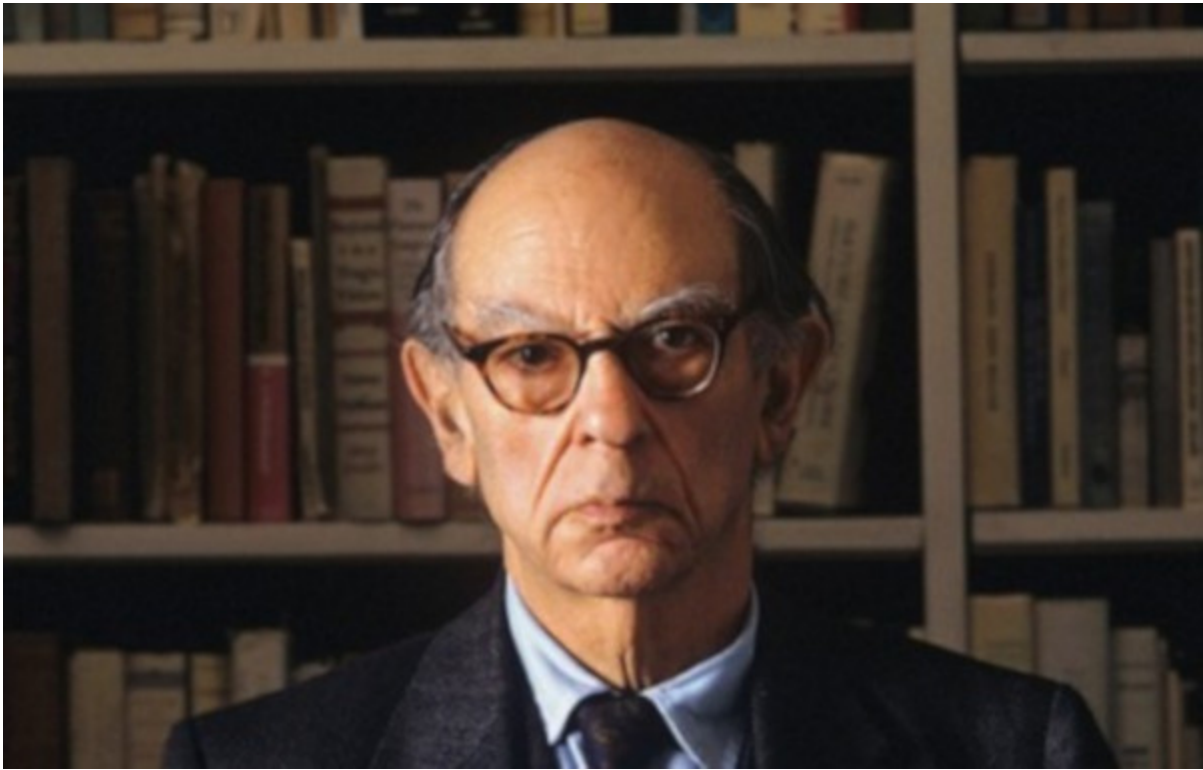
carentes de vida, y su falta de comprensión respecto a lo que son verdaderamente los hombres—. Todas las confusiones de su tiempo aparecen abundantemente reflejadas en sus obras en forma no definida, desmadejada, pero siempre sugestiva.

XI

En cierto modo, Herder es un síntoma premonitorio, los albatros que auguran la llegada de la tormenta. La Revolución francesa se basaba en la idea de la existencia de verdades eternas que habían sido otorgadas a la facultad de la razón, de la que todos los hombres estaban dotados. Estaba entregada a la creación o a la restauración de una sociedad estática y armoniosa, fundamentada en principios inalterables; el sueño de una perfección clásica, o, al menos, la mayor aproximación al mismo que pudiera ser factible en la tierra. Predicaba un universalismo pacífico y un humanitarismo racional. Sin embargo, sus consecuencias resaltaron la precariedad de las instituciones humanas, el fenómeno perturbador de un cambio aparentemente irrefrenable, el choque entre valores e ideas irreconciliables, la insuficiencia de las meras fórmulas, la complejidad de los hombres y las sociedades, el poema de la acción, de la destrucción, del heroísmo, de la guerra...; la eficacia de las multitudes y de los grandes hombres, el papel tan importante que juega el azar, la debilidad de la razón ante el poder de las doctrinas defendidas con fanatismo, el carácter imprevisible de los acontecimientos, la parte que tienen en la historia las consecuencias que no responden a una intención previa, la ignorancia acerca de la actividad de las dos terceras partes ocultas del gran iceberg humano, de la que solo la fracción visible ha sido estudiada por los científicos y tenuta en cuenta por los ideólogos de la gran Revolución.

Lo mismo podría decirse de la revolución rusa. Sus ideales nos resultan demasiado familiares para volver a experimentar con ellos; y también sus resultados sembraron dudas, sean o no justificadas, sobre la efectividad de

un tipo de democracia por la que habían abogado los liberales y radicales en el siglo XIX; sobre la habilidad de los hombres racionales para prever y controlar las fuerzas irracionales; sobre la revolución como instrumento para el desarrollo de la libertad, de una cultura más extendida y de la justicia social. La forzosa toma de conciencia de los hombres en cuanto a la efectividad de las conspiraciones llevadas a cabo por grupos organizados; la irracionalidad de las masas; la debilidad de las instituciones democráticas y liberales en el mundo occidental; la fuerza de las pasiones nacionalistas. Así como Durkheim, Pareto y Freud tomaron partido respecto a la Revolución rusa —con sus ideas sobre el uso acrítico de términos generales como democracia y libertad, y sus teorías sobre la interrelación entre los factores racionales e irracionales para la creación de la cohesión social y de la desintegración ideas que han ejercido una profunda influencia sobre el pensamiento y la acción en nuestros días—, de igual manera Herder tomó partido respecto a los acontecimientos de 1789. El anhelo de fraternidad y de autoexpresión, y la desconfianza en la capacidad de la razón para determinar valores, dominó el siglo XIX e incluso nuestro propio siglo. Herder vivió hasta 1803. No intentó extraer los principios morales implícitos en sus propias doctrinas en relación con el destino de Alemania o Europa, como Saint-Simon, Hegel y Maistre han intentado hacer, cada uno a su modo, quizás porque murió cuando apenas había entrado el siglo. De cualquier modo, en mayor grado que cualquiera de sus contemporáneos, sintió inseguridad respecto a los elementos de fe que fundamentaban la Ilustración, que tantos seguidores tenía en su época, aun a pesar de que la aceptaba en parte. En este sentido, quienes piensan en Herder como un filósofo dotado de actitudes especiales —ya hemos comentado que a veces era considerado mago y modelo del *Fausto* de Goethe^[183]— no iban descaminados.



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909, Oxford, Reino Unido, 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo XX. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en

artículos y reseñas en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

[1] *Essais de Polingénésis sociale*, vol. 3, pág. 338, en *Oeuvres* de M. Ballanche (París y Génova, 1830). <<

[2] «Los historiadores capaces no son quienes ofrecen descripciones generales de hechos, y los explican por referencia a condiciones generales, sino aquellos que penetran en los detalles más importantes y revelan la causa particular de cada acontecimiento». DA 145/60. <<

[3] Ni a los especialistas italianos posteriores, con Antonio Corsano y Paolo Rossi a la cabeza, ni a los admirables críticos alemanes, Erich Auerbach y Karl Löwith, ni a los estudiosos de Vico de habla inglesa, de entre los cuales Max Harold Fisch es el más distinguido, difiriendo tan ampliamente como lo hacen en sus interpretaciones, se les puede achacar, en su mayoría, la tendencia a transformar a Vico en vehículo de sus propias ideas. <<

[4] *Opere*, vol. 5, págs. 313-317. <<

[5] *De nostri temporis studiorum ratione*, elaborado en 1708 y publicado por Mosca, en Nápoles, al año siguiente. Existe un estudio esclarecedor de este trabajo a cargo de Elio Gianturco, publicado como introducción a su traducción [*On the Study Methods of Our Time*, (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965; reeditado con material original, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990); los añadidos no afectaron a la paginación de la traducción, pero la introducción de Gianturco ha sido paginada de nuevo, y las referencias son a la edición de 1990 (se han de restar XII para una referencia a la edición de 1965)]. <<

[6] El título completo es *De antiquissima italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*, «Sobre la más antigua sabiduría de los italianos. Extraída desde los orígenes de la lengua latina», comúnmente conocida como *De antiquissima*. <<

^[7] *De universi juris uno principio et fine uno*, 1720-1722 (la primera parte de *Il diritto universale*). <<

[8] A 46/163. <<

[9] Ello no es tan verdadero como él deseó y, quizás, creyó con fuerza. Al final de su vida acabó reconociendo que había sido claramente rechazado en Nápoles. Su carta de 9 de enero de 1722 al protestante francés, editor de un periódico erudito, es reveladora al respecto. Pide a este hombre de letras, Jean Leclerc, quien le había escrito una carta laudatoria, el favor de que le hiciera un hueco en su publicación; de concedérselo, está seguro, haría resonar el nombre de Vico por toda Europa. *Opere*, vol. 5, pág. 177. <<

[10] *Oeuvres* de Descartes, ed. Charles Adam y Paul Tannery (París, 1897-1913; en el futuro *Oeuvres*), vol. 6, pág. 5, líneas 23-25 <<

[11] La visión de Descartes acerca de los saberes humanísticos puede ser extraída de comentarios tales como: «un hombre decente necesita griego o latín no más que suizo o bajo bretón, conocer la historia del Imperio Romano no más que la del más pequeño país de Europa (*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, *Oeuvres*, vol. 10, pág. 503, líneas 1-5), o el pasaje más conocido del *Discours de la méthode* sobre la poca importancia que tiene viajar y las exageraciones de los historiadores (*Oeuvres*, vol. 6, págs. 6-7; trad. esp.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1994); a lo que deben añadirse los comentarios despectivos que hace del estudio de los clásicos en el primer artículo de su ensayo «Las pasiones del alma» (*Oeuvres*, volumen 11, págs. 327-328). La polémica de Vico de que le parecía una pretensión infundada tomar el conocimiento por su campo está dirigida, casi exclusivamente, contra los *Discursos*; parece tomarlos como punto de referencia. <<

[12] «Geometrica demonstramus, quia facimus», DN 85/23 <<

[13] NS 349*. [N. de la T.: Para los pasajes de cierta extensión de la *Ciencia nueva* que aparecen reproducidos en el texto se ha respetado la traducción de Rocío de la Villa, Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995. En ese caso, la referencia original hecha por el editor aparece acompañada de un asterisco]. <<

[14] Vico también utiliza en este sentido la expresión «a caussis»: ver DA 149-50/64-5. <<

[15] En efecto, para Dios conocer y hacer son un acto, como San Agustín y Santo Tomás han enseñado: Santo Tomás, *Summa Theologiae* 1, 14, 8, citando a San Agustín, *De trinitate*, 15, 13. Ver sobre esto Karl Löwith, «"Verum et factum convertuntur": le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenza secolari», en A. Corsano y otros, *Omaggio a Vico* (Nápoles, 1968), págs. 73-112; la tesis aquí expuesta es, a mi juicio, mucho más convincente que la visión de Croce en su discurso sobre las fuentes de Vico, «Le fonti della gnoseologia vichiana», leído en la Accademia Pontaniana el 10 de marzo de 1912, publicado en las *Atti della Accademia Pontaniana* 42 (1912), Memoria núm. 6, e imprimido como «Appendix III: The Sources of Vico's Theory of Knowledge» en la traducción de R. G. Collingwood del libro más importante e influyente sobre la filosofía de Vico: Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911). <<

[16] «Si pudiéramos demostrar la física, la haríamos», DN 85/23. <<

[17] «Si pudiéramos demostrar la física, la haríamos», DN 85/23. <<

[18] «Cognitio, nihil [est] aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili». *Panarchia*, libro 15, «De intellectu», fo. 31a en *Nova de universis philosophia* (Ferrara, 1591). <<

[19] Ernst Cassirer presenta la fórmula de Campanella como «Cognoscere est fieri rem cognitam». Ver su *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig/Berlín, 1927), págs. 178-179, —pág. 169 en la traducción inglesa hecha por Mario Domandi, *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford, 1963)—. En este pasaje Cassirer también cita otras frases neoplatónicas, a veces de manera inexacta y sin las referencias pertinentes como en el presente ejemplo, ya que esas palabras concretas son un resumen de la doctrina de Campanella más que una cita directa. Ejemplos de citas exactas relevantes de Campanella son las siguientes: «intelligimus alias res, quoniam intelligimus nos ipsos mutatos ab aliis rebus in ipsas» («comprendemos otras cosas porque nos comprendemos a nosotros mismos cuando hemos sido transformados por otras cosas en aquellas cosas»: *Universalis philosophiae, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata*, tres partes [París, 1638], 1.1.8.1, pág. 60a [se ha de ser precavido con la paginación, ya que no responde a una numeración continuada]); «cognoscere est esse» «conocer es ser»: ibíd., 2.6.8.1, pág. 59); «cognocens est esse cogniti: vel fit» «el sujeto cognoscente es, o se convierte, en el ser de lo conocido»: ibíd., 2.6.8.2, pág. 60 [incluido]; «palam est, omnem cognitionem esse entitatem rei cognitae, in quam res cognoscens mutatur... ergo... cognoscere est esse» «está claro que todo conocer es [lo mismo que] el ser de la cosa conocida, en el que se transforma el sujeto cognoscente... en consecuencia... conocer es ser»: ibíd., pág. 61b). [Nota del ed.]. <<

[20] «magia idem est quod sapientia»: pág. 170 en *Opera omnia* (Basle [1557]). <<

[21] «[I]ntendi la ragione, e non ti bisogna sperienza», Il codice atlantico, fo. 147, pago 459 en *Il codice atlantico di Leonardo da Vinci* (Milán, 1894-1904). <<

[22] «'verum' et 'factum'... convertuntur». Esta osada afirmación fue publicada por primera vez en 1710 en el tratado que, como se afirma en el título, tiene que ver con la antigua sabiduría de los italianos (*De antiquissima italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*), al que más tarde le dará el título de *De antiquissima* (DA 131/45, cfr. ibíd., 132/47, «Los sabios antiguos italianos consideraban que la verdad y lo que es hecho son convertibles»). Ha sido muy discutida la cuestión de si la intercambiabilidad del *verum* y el *factum* tiene raíces medievales. Benedetto Croce, en la conferencia a la que ya he aludido [«Le fonti della gnoseologia vichiana», leído en la Accademia Pontaniana el 10 de marzo de 1912, publicado en las *Atti della Accademia Pontaniana* 42 (1912), Memoria núm. 6, e imprimido como «Appendix III: The Sources of Vico's Theory of Knowledge» en la traducción de R. G. Collingwood del libro más importante e influyente sobre la filosofía de Vico: Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911)], argumenta que dicha tesis no procede de los tomistas ni de la filosofía escolástica en general, y ofreció una buena prueba contra la interpretación de que la misma derivara de Ficino, Cardano, Escoto o incluso de Occam —es la versión dada al respecto por Sarpi— y otros. Dichos escritores, y muchos otros, han subrayado, en efecto, que lo que uno ha creado puede conocerlo plenamente, pero no a la inversa —que uno pueda conocer auténticamente solo lo que él ha creado—; la doctrina de que el conocimiento perfecto, sea racional o basado en la fe, está limitado a lo que uno mismo ha hecho, no parece ser una doctrina escolástica ortodoxa. La verdadera formulación de esta doctrina con anterioridad a Vico —de entre los autores examinados por Croce— parece ser la de Sánchez, quien, como Croce advierte, fue leído por Vico, puesto que cita frases de su obra *Opera medica* de 1636, si bien en un contexto totalmente diferente. Con todo, Sánchez parece que formula dicha teoría como una observación accidental, con un propósito escéptico muy común entre los escritores del siglo XVI y principios del XVII: puesto que los hombres han creado tan poco, su conocimiento real es muy

pequeño. Las implicaciones revolucionarias de esta teoría fueron formuladas por primera vez por Vico cuando se convenció de la necesidad de distinguir lo que el hombre ha creado y puede conocer, de lo que no ha creado y, por consiguiente, no puede conocer.

Las conexiones de la doctrina de Vico con la teoría de Spinoza de la relación del *ordo et connexio idearum* con el *ordo et connexio rerum* —«El orden y conexión entre las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (*Ética*, parte 2, proposición 7; cfr. NS 238, «El orden de las ideas debe seguir el orden de las costumbres»)», a las que algunos comentaristas se refieren, es un enfoque interesante pero menos plausible. Se puede comentar mucho más acerca del paralelismo con la doctrina renacentista del hombre como un microcosmos de la *natura naturans* —como solo Dios comprende el mundo que ha creado (el cual es idéntico con la *Nature*), así el hombre puede comprender por lo que tiene de divinidad el mundo que él exclusivamente ha creado—. El hombre posee una capacidad derivada, si bien, con todo, original para la creación. Es más, este paralelismo es claramente central por lo que se refiere a la unidad —y el paralelismo— que rige según Vico —su idea matriz— entre la sucesión necesaria de las fases de una civilización y la evolución de los rasgos y capacidad mental en el desarrollo de un individuo, por una parte, y la tesis renacentista, por otra, de la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos. El desarrollo más completo de esta concepción se encuentra, por supuesto, en la *Fenomenología* de Hegel. Esta doctrina constituye la base de las teorías históricas de Marx, Comte y Croce; y, por lo que tiene que ver específicamente con el paralelismo entre la filogénesis y la ontogénesis constituye la base de algunas versiones de la teoría psicoanalítica. Sobre las posibles fuentes de Vico puede verse el siguiente apartado de este volumen.

<<

[23] DA 136/52. <<

[24] «Veri criterium... [est] ipse fecisse». DA 136/52. <<

[25] «Demonstratio eadem ac operatio [est], et verum idem ac factum. Atque ob id ipsum physica a caussis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt». DA 150/65. <<

[26] «Los hechos físicos son opacos, esto es, adquiridos y finitos»: DA 150/66. Esta es la doctrina central de *De antiquissima*. <<

[27] «Scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur: uti minus certa mechanice quam geometrica et arithmetica, quia considerat motum, sed machinarum ope: minus certa physice quam mechanice... minus certa moralis quam physica». «Cuanto más sumergidas están nuestras ciencias en la materia corpórea, menos ciertas son: por ejemplo, la mecánica es menos cierta que la geometría y la aritmética debido a que trata con movimientos pero con la ayuda de máquinas; la física es menos cierta que la mecánica... la moralidad es menos cierta que la física»). Esto es así, porque el «motus animorum, qui penitissimi sunt» «los movimientos de las almas que están profundamente escondidos») son muy inestables, mientras que la física se ocupa de «motus interni corporum qui sunt a natura quae certa est» «los movimientos internos de los cuerpos, los cuales pertenecen a la naturaleza que es segura»). DA 136/52. <<

[28] «Gloriaris, philologe, omnem rem vasariam, vestiariam, Romanorum nosse et magis Romae, quam tuae urbis vias, tribus, regiones callere. In quo superbis? Nihil aliud scis, quam figulus, coquus, sutor, viator, praeco Romanus». IO 35-6/89. <<

[29] DA 274/183. <<

[30] Vico parece sugerir que el criterio cartesiano de la claridad y distinción no es, al final, ni lógico ni psicológico; y que es, en consecuencia, subjetivo y predispuesto al error —ver la carta de Vico a Esperti de 1726, *Opere*, vol. 5, págs. 201-203—. <<

[31] Fue probablemente esta doctrina la que llevó a Jacobi y, posteriormente, a Franz von Baader a ver a Vico como un precursor de Kant. <<

[32] Ver las obras en inglés sobre Thomas Hobbes de Malmesbury, ed. *Sir William Molesworth* (Londres, 1839-45), vol. 7, págs. 183-184. <<

[33] DA 136-7/52. <<

[34] DA 136/52. <<

[35] DA 150/65. <<

[36] He descubierto, después de haber escrito esto, que Vico tuvo, al menos, un importante precursor en este sentido: Nicolás de Cusa, quien, a mitad del siglo xv, se apartó audazmente de la ortodoxia platónica y afirmó que las matemáticas eran una creación puramente humana que conocemos exclusivamente porque la hemos hecho. Nicolás de Cusa, *De coniecturis* 1.11 —así numerada en la edición de Josef Koch y Karl Bormann que comprende tres volúmenes (Hamburgo, 1972) de *Nicolai de Cusa Opera Omnia* (Leipzig y Hamburgo, 1932); en las primeras ediciones el capítulo 1. 13—. Rindamos honor donde debe ser rendido; aunque, obviamente, el Cusano no aplicó su doctrina al conocimiento histórico ni a otros estudios humanísticos. Ver en este sentido, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, de Lewis White Beck (Cambridge, Mass., 1969). Las excelentes páginas a partir de cuya lectura he tomado conciencia de este hecho no han sido, en general, reseñadas por los estudiosos de Vico. Beck no menciona esta conexión de Vico, y advierte un paralelismo con Kant. <<

[37] Ofreceré un ejemplo. Cuando Torricelli afirmó que decir de un caballo que es racional es como enunciar una contradicción matemática, pudo haberle parecido válido a un aristotélico, incluso probablemente a un cartesiano. Pero para Vico constituiría una confusión entre dos tipos de verdades (y de sinsentidos) completamente diferentes; y sería, en consecuencia, una analogía absolutamente errónea. <<

[38] NS 236*. <<

[39] «Nostra namque, hoc est humana, sunt quoniam ab hominibus effecta quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia... Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae; nostrae sunt artes, nostrae scientiae... omnes adinventiones, nostrae omnia diversarum ac variarum litterarum genera». Libro 2 [parágrafo 20], línea 18, en la edición de Elizabeth R. Leonard (Padua, 1975). <<

[40] «non servi [sumus] naturae, sed aemuli». *Theologia platonica* 13.3, pág. 295 en *Opera* de Ficino (Basle [1576]). <<

[41] Sobre el conocimiento superior de aquellos que desempeñan un papel activo, como opuesto a uno pasivo, en un proceso, se tratará más adelante.

<<

[42] *Opere*, vol. 1, pág. 258; trad. de Gianturco, DN xliii. <<

[43] ¿Leyó Vico a Hobbes de primera mano? M. H. Fish argumenta que, en cualquier caso, conoció sus trabajos latinos: A 211 (nota 39). <<

[44] Thomas Hobbes de Malmesbury, ed. *Sir William Molesworth* (Londres, 1839-45), vol. 7, pág. 54. <<

[45] NS 331*. <<

[46] Ver más adelante, nota 54. Dicha convicción puede ser desarrollada en muchas direcciones; de entre ellas, el idealismo absoluto de Hegel y de sus discípulos italianos, Croce y Gentile (y la peculiar versión defendida por su discípulo inglés, R. G. Collingwood) es solo una de estas direcciones: profundamente metafísica, no tiene a mi juicio mucha credibilidad, si bien se encuentran afirmaciones en el texto de Vico que le sirven de apoyo (ver, por ejemplo, más adelante, nota 172). La influencia del principio central de la obra de Vico en el filósofo alemán Wilhelm Dilthey y en el historiador francés Jules Michelet y, menos directamente, en antropólogos sociales, psicólogos e historiadores de la cultura ha tomado, en general, un carácter más empírico y menos especulativo. <<

[47] El ejemplo de Aristóteles acerca del campo de la historia. *Poética* 1451b 11. <<

[48] Esta es, en esencia, la distinción tan celebrada de Hegel entre *sich* y *für sich*. Ver nota 31. <<

[49] NS 338. <<

[50] NS, por ejemplo, los párrafos 13, 195, 301, 369, 736 y 1097. <<

[51] NS 378; ver también 338. <<

[52] NS1 sinopsis: *Opere*, vol. 3, pág. 5; cf. NS 338, 553. <<

[53] Vico reconoce plenamente que las técnicas deductivas son indispensables para examinar y criticar las fuentes; pero como sería de esperar, teme el escepticismo que las críticas destructivas de Spinoza y Père Simon produjeron respecto de las Escrituras (Sobre la relación con Spinoza ver el interesante artículo de Arnaldo Momigliano titulado «Vico's Scienza Nuova: Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi'» en *History and Theory* 5 [1966], 3-23). Supone que el poder de la fantasía, de la penetración imaginativa, constituía un antídoto a esa subversiva moda intelectual que crecía en su época con enorme rapidez. Paradójicamente, no mucho después de su muerte, fue acusado de este mismo vicio por críticos católicos ortodoxos. <<

[54] Ver, no obstante, sobre este asunto «Vico's Science» de Leon Pompa, *History and Theory*, 10 (1971), 49-83. En esta bien argumentada, aunque en mi opinión no muy convincente, exposición, que intenta demostrar que la «ciencia» de Vico es verdaderamente científica, Pompa adelanta la interpretación de que por *modificazioni* (uno de los términos cruciales de la interpretación, en torno al cual giran muchos otros) no se está refiriendo a «propósitos, necesidades y utilidades individuales, sino sociales; aquellos que tienen que ver con el mundo social», y trata la mente como un tipo de conciencia social general gobernada por leyes en las que se funda la nueva ciencia. Ello puede ser perfectamente correcto; Vico discute el propósito de las sociedades y de las clases, y muy escasamente de «mundos históricos» individuales. Ahora bien, dicha interpretación, a mi modo de ver, todavía deja sumamente oscura la forma exacta por la que Vico supone que los hombres de una edad reciente pueden «penetrar» —únicamente, nos dice, con la mayor de las dificultades— las remotas intenciones y necesidades sociales de los bárbaros primeros tiempos. Las leyes que determinan los estadios sucesivos de los *corsi e ricorsi* son también pocas y demasiado generales para hacer que sea posible reconstruir el fenómeno social o cultural concreto: el método científico empleado en las ciencias naturales es excluido por cuanto produce solo conocimiento externo, mientras que nosotros tenemos una visión desde «dentro» de los actos y obras del hombre. Si el método no tiene que ver con la capacidad para la intercomunicación por la que los hombres somos capaces de comprender o no comprender a otro, tanto dentro de una misma cultura y una misma fase de la historia como de períodos históricos diferentes y culturas distintas — el *Verstehen* de Dilthey—, entonces ¿qué quiere decir Vico? Su *fantasia* —capacidad para penetrar imaginativamente en mundos diferentes del nuestro o incluso, quizás, cualquier experiencia diferente de las que resultan más familiares—, puede ser falible, y, en todo caso, no es una condición suficiente para llegar a la verdad histórica, la cual necesita verificación por los métodos ordinarios de investigación; pero ¿podría no ser una condición

necesaria, a pesar de que sin ella no seríamos capaces ni siquiera de entender qué es lo que estamos buscando —un mundo posible, el «retrato» de una sociedad o una época— y no una mera colección de datos o proposiciones? Indudablemente no podemos comprendernos a nosotros mismos salvo comprendiendo a otros, o nuestra propia situación actual salvo siendo conscientes sobre de dónde venimos y cómo; ahora bien, del mismo modo, nosotros no podemos comprender a otros salvo en términos de su relación con nosotros mismos y nuestro mundo, y no rastreamos el pasado del hombre si no es partiendo de nuestro presente. Si esto es correcto, ¿está autorizado Vico para hablar de una «ciencia» en el sentido en que era utilizado el término en su propia época? Ahora bien, Pompa pudiera no haber deseado violentar el significado del término, en cuyo caso no existiría gran desacuerdo entre nosotros. Sobre todo este tópico, ver también una excelente discusión en Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres y Nueva York, 1958; 2.a ed., Londres, 1990). <<

[55] Pompa, en el artículo citado en la nota anterior, me ha atribuido la suposición de que, de acuerdo con Vico, la capacidad para pensar históricamente era la condición de cualquier pensamiento acerca de nosotros mismos en tanto que, como tal, remitía a conceptos básicos como coherencia o falta de credibilidad; por tanto, si esto fuera así, difícilmente hubiera podido transmitir a sus discípulos modernos el mismo tipo de pensamiento ahistórico que denuncia como causa de anacronismos y de interpretaciones erróneas. Pero ni Vico ni yo somos responsables, a mi modo de ver, de esta falacia: el juicio de un hombre acerca de lo que es y lo que no es verosímil, o incluso concebible, en el seno de una sociedad concreta no necesita basarse en lo que encaja con su propio mundo; se requiere exclusivamente la categoría o noción general de coherencia. Los datos necesarios para aprehender las actividades de una sociedad dada se pueden descubrir por métodos de investigación empírica ordinaria: observación, hipótesis, confirmación, etc. Para interpretar los datos correctamente el historiador necesita, no obstante, de la ayuda de una serie de principios, los cuales constituyen —a juicio de Vico— su nueva ciencia; dicha ciencia indica por medio de «leyes» inteligibles y universalmente aplicables, la sucesión necesaria de estadios por los que pasa cada cultura. Este descubrimiento parece fundarse en una analogía con el modelo irreversible de desarrollo de cada hombre en particular, o del corto lapso del, más o menos inmediato, pasado de la sociedad a la que pertenece ese hombre. No podemos pensar acerca de nuestras propias vidas —parece suponer—, o del pasado inmediato de nuestras propias sociedades, o de aquellas relativamente cercanas a ellas en el espacio y en tiempo, si no es en términos históricos —como procesos estructurados, algunos formados por nuestras propias vidas, otros formados por modelos sociales de los que emergemos—. El error de los investigadores que cometieron anacronismos no fue aplicar esta teoría (naturalmente dada e ineludible) de un orden fijo —esto es, del estadio primitivo se sigue la madurez, y de esta la decadencia— al pasado más remoto. He tomado prestada esta interpretación, muy

plausible, acerca de la tesis de Vico defendida por Pompa, a quien reconozco con mucho gusto mi deuda. <<

[56] NS 123. <<

[57] Tanto Bodin como Bacon han puesto de relieve que las fábulas y los mitos ofrecen pruebas de las creencias y de la estructura social de los hombres primitivos, pero no desarrollan esta idea con la extensión y la profundidad con que lo hace Vico. Con todo, probablemente está, en este sentido, más en deuda con ellos y con otros pensadores como Jean Leclerc y, quizás, Lafitau y el Chevalier Ramsay de lo que él está dispuesto a reconocer. <<

[58] NS 1096. Ver la excelente exposición sobre el platonismo de Vico realizada por Werner Stark, la mejor y más convincente de las que conozco: «*Giambattista Vico's Sociology of Knowledge*», en Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore [1969]), págs. 297-307. <<

[59] NS 821. <<

[60] NS 349. <<

[61] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 5, pág. 226; vol. 6, pago 127; vol. 8, pág. 420; vol. 11, pág. 63. <<

[62] «una storia ideale eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»: NS 349*, cfr. 245, 393. Siempre habla de «un diritto eterno che corre in tempo» «un derecho eterno que transcurre en el tiempo»): NS 49. <<

[63] A 138. <<

[64] Ver Alain Pons, «Nature et histoire chez Vico», *Études Philosophiques*, New Series, 16, núm. 1 (enero-marzo 1961), 39-53. <<

[65] NS 147. <<

[66] NS 128. <<

[67] NS 314*; cfr. 338, 394. <<

[68] Con todo, Vico supone que ese precisamente es el caso de los judíos, a quienes fue revelada la verdad directamente por Dios. Vico, con cautela, deja en gran parte el caso de la historia sagrada sin discutir; fundamentalmente está interesado en negar que los principios de la ley natural, o de cualquier otro conocimiento esotérico, pudieran ser encontrados entre los hombres gentiles primitivos; de ahí que negara el que los paganos extrajeran la ley natural de los judíos y la corrompieran, como habían mantenido Huet, Bochart, Witsius y otros; o que los jeroglíficos ocultaran las verdades secretas cristianas como afirmaba Athanasius Kircher. En tanto que Dios formó la vida de los paganos, lo hizo así valiéndose de medios puramente naturalistas. Sobre este asunto ver la obra de Arnaldo Momigliano, «La nuova storia romana di G. B. Vico», *Rivista storica italiana*, 77 (1965), 773-790, 779-781. <<

[69] «primi uomini, stupidi, insensati ed orribili bestioni», NS 374*. <<

[70] «Lo que es creído en cualquier lugar, siempre, por todos». Vicente de Lerins, *Commonitorium* 2.3. <<

[71] Esto no era totalmente justo, ya que dichos pensadores no mantenían que todos los hombres fueran necesariamente capaces de formular explícitamente los principios a los que obedecían; aunque, en teoría, podían haberlo hecho así. Tampoco Vico concede que los salvajes siguieran tales principios ni siquiera inconscientemente. <<

[72] Puede encontrarse algo similar, aunque no idéntico, en las posteriores objeciones de Hume a la visión de que los acuerdos políticos descansen sobre un contrato (esto es, un compromiso solemne), cuando argumenta que cualquier cosa que explique el carácter sagrado de esos compromisos (en su opinión, la utilidad social) es por sí misma suficiente para dar una explicación y justificación de aquellas instituciones sociales que han brotado de los compromisos. <<

[73] Arnaldo Momigliano, «La nuova storia romana di G. B. Vico», *Rivista storica italiana*, 77 (1965), 773-790, 779-781, esp. pág. 781. También su «Vico's Scienza Nuova: Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi'» en *History and Theory* 5 [1966], 3-23). <<

[74] Cfr. el comentario de Joseph de Maistre, todavía muy novedoso cuando fue hecho —cien años después—, de que «la pensée et la parole ne sont que deux magnifiques synonymes»: *Oeuvres complètes* de J. de Maistre (Lyon/París, 1884-1887), vol. 4, pág. 119. Esta tesis probablemente deriva de Vico, de cuyas obras fue Maistre uno de los pocos lectores de su época, y no de Hamann o Herder cuyas doctrinas llegaron a París algo más tarde. <<

[75] DN 95/40. <<

[76] NS 32. Cfr. 401, 434. <<

[77] NS 237*. <<

[78] NS 401. Esta es la manera que encuentra Vico para preservar la doctrina cristiana ortodoxa y eludir el evolucionismo epicúreo considerado herético por la Inquisición, que en los últimos años del siglo xvii había infligido terribles castigos a algunos de sus amigos y coetáneos napolitanos. Incluso aunque pudiera haber temido ser acusado de herejía, no hay razón para pensar que forzosamente no fue sincero en esta o cualquier otra afirmación.

<<

[79] Ver NS 209, 381, 403 y 933. <<

[80] NS 402, 549. <<

[81] «l'impossibile credibile», NS 383*. <<

[82] «l'impossibile credibile», NS 383*. <<

[83] Virgilio, *Églogas* 3.60; cfr. Arato, *Phainomena* 2-4; citado con error en el orden de las palabras en NS 379. <<

[84] NS 378. <<

[85] NS 338, 375. <<

[86] NS 375. <<

[87] NS 379*. <<

[88] NS 377*. <<

[89] NS 378*. <<

[90] NS 338*. <<

[91] NS 374*. <<

[92] NS 402*. <<

[93] NS 400 ff. <<

[94] NS 34*. <<

[95] NS 354*. <<

[96] NS 444*. <<

[97] NS 460, 935*. <<

[98] NS 405. Vico ofrece ejemplos de metáforas tomadas del cuerpo humano. <<

[99] NS 239. <<

[100] «Por ejemplo, ‘lex’, que en un principio debía haber significado ‘recogida de bellotas’, de donde creemos que viene ‘ilex’, o ‘illex’, la encina que produce la bellota, de la que se alimentan los cerdos (del mismo modo que ‘aquilex’ es el recogedor de agua). Después, ‘lex’ fue ‘recogida de legumbres’, de donde estas se llamaron ‘legumina’. Más tarde, en el tiempo en que las letras vulgares, con las que fueron escritas las leyes, aún no habían sido inventadas, por una necesidad de naturaleza civil ‘lex’ debió de haber significado ‘reunión de ciudadanos’, o sea, parlamento público; de donde la presencia del pueblo era la ley que solemnizaba [sus] testamentos. Finalmente, recoger letras y hacer de ellas como un fajo en cada palabra se llamó ‘legere’». NS 240*. <<

[101] NS 354*. <<

[102] NS 239*. <<

[103] La ley de Comte de los tres estadios —el teológico, el metafísico y el positivo— está claramente influenciada por las edades de los dioses, de los héroes y de los hombres de Vico; una teoría que el propio Vico dijo que venía siendo aplicada desde la «Antigüedad egipcia». <<

[104] NS 32*. <<

[105] NS 161*. <<

[106] Enzo Paci en su estudio sobre Vico —*Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G. B. Vico* (Milán, 1949)— llama la atención sobre el paralelismo entre la concepción de Vico de los temas recurrentes y más importantes acerca de la historia de la conciencia humana colectiva (y sus áreas subliminales) y los grandes mitos de los románticos alemanes Schelling, Novalis y, sobre todo, Richard Wagner. Fafner y Fasolt, Siegmund y Sieglinde, en efecto, como Paci subraya, pertenecen al tenebroso mundo primitivo de los *orribili bestioni e giganti*; Vico habría comprendido el mito cósmico de Wagner. <<

[107] Un siglo más tarde, Joseph de Maistre defendió, frente a los *philosophes*, el estatus especial que la Iglesia otorgó al latín (que él también consideraba una lengua antigua) basándose en que era un incomparable depósito de la sabiduría acumulada por la raza humana <<

[108] Merece la pena reseñar que un siglo antes, Jean Bodin, cuyos trabajos Vico conocía con total seguridad muy bien, había rechazado la idea de una edad dorada argumentando más o menos en el mismo terreno, por ejemplo, en su *Methodus* (1566): ver *Oeuvres philosophiques* de Jean Bodin, ed. Pierre Mesnard (París, 1951), pág. 226, col. 1 (trad. al francés págs. 427-428). <<

[109] NS 1037*. <<

[110] En relación a la teoría de Vico de que las Doce Tablas eran entre la gente del Lacio el equivalente romano de las leyes que se pueden encontrar en los poemas homéricos, ver NS 154, 156, 904. <<

[111] NS 181, 180*. <<

[112] Tarea llevada a cabo por J. L. Austin. Si bien Hobbes, y más tarde Hume, han argumentado tímidamente en esta línea, el pleno significado de dicha tesis no sería sacado a la luz hasta la actualidad. <<

[113] Este asunto se trata más adelante. <<

[114] NS 779*. <<

[115] NS 352*. <<

[116] «l'impossibile credibile», NS 383*. <<

[117] NS 377. <<

[118] NS 378*. <<

[119] NS 7. <<

[120] NS 7. <<

[121] NS 51*. Exclusivamente en relación con los «hombres gentiles», porque la historia de los judíos, que ha sido hecha racional por la revelación divina (NS ff. libro 3, cap. 18), ha sido directamente revelada por Dios por medio de las Escrituras y no precisa reconstrucción arqueológica. Vico trata abiertamente de eludir ofrecer ejemplos de la «historia sagrada» de los judíos para ilustrar su tesis. Por razones obvias, apartó su mirada —en lo referente a la «historia sagrada»— de este brillante tratamiento de los mitos y hechos, aunque ocasionalmente y de manera quizás inevitable, sus ojos tropezaron con él. La idea de que las fábulas y las leyendas son pruebas de las *mœurs* del pasado y de que los «primeros historiadores eran poetas» se puede encontrar en la historiografía francesa del siglo XVI; por ejemplo, en Bodin y La Popelinière, así como en Bacon. <<

[122] En «The Eclipse of Contract: Vico, Montesquieu» en su *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, vol. 1, *From Hobbes to Hume* (Manchester-Londres, etc., 1925), pág. 232, nota 4. <<

[123] NS 533-8. <<

[124] NS 873. <<

[125] NS 875*. <<

[126] NS 879-81; cfr. 789, 904. <<

[127] Prefacio a *Histoire romaine*: Jules Michelet, *Oeuvres completes*, ed. Paul Viallaneix (París, 1971), vol. 2, págs. 340-341 (en adelante *Oeuvres*).
<<

[128] Ver la primera sección del siguiente apartado. <<

[129] Más de medio siglo después, el metafísico alemán F. H. Jacobi percibió en esta doctrina el embrión del método trascendental kantiano; y no se trata, en realidad, de una analogía absurda <<

[130] NS 149, 150*. <<

[131] NS1 sinopsis: *Opere*, vol. 3, pág. 5; cf. NS 338, 553. <<

[132] NS 331*. <<

[133] NS 335. <<

[134] NS 149*. <<

[135] NS 124-8. <<

[136] NS 123, 128, 384. <<

[137] NS 147. <<

[138] NS 374*; cfr. 243, 296, 338, 547, 644. <<

[139] Ver, por ejemplo, NS 503-4. <<

[140] NS 516. <<

[141] «Et Poenei solitei sos sacrificare puellos» «y los fenicios estaban acostumbrados a sacrificar a sus propios hijos»). Ennio, *Annales* 237, citado en NS 517. <<

[142] «De este modo los primeros poetas teólogos imaginaron la primera fábula divina, la más grande de cuantas jamás llegarían a imaginarse después, esto es, Júpiter: Júpiter optimus maximus, el más fuerte, el más grande; terrible pero también *Soter* —salvador porque no les fulminó— y *Sator* —estabilizador porque les proveyó de los rituales, instituciones y estructura social—, NS 379*. <<

[143] NS 1099. <<

[144] NS 1099. <<

[145] NS 1100. <<

[146] NS 142*. <<

[147] NS 38. <<

[148] NS 1102*. <<

[149] NS 1106*. <<

[150] NS 1106*. <<

[151] NS 1106*. <<

[152] Con todo, al contrario que los judíos precristianos, estos parecieron llamados a trasgredir los estadios de la *storia ideale eterna* de los gentiles. Vico no pareció ofrecer explicación alguna de tal anomalía desconocida para un escritor cristiano. <<

[153] Maquiavelo es el más conocido. <<

[154] «una storia ideale eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»: NS 349*, cfr. 245, 393. Siempre habla de «un diritto eterno che corre in tempo» («un derecho eterno que transcurre en el tiempo»): NS 49. <<

[155] NS 123. <<

[156] La mente no aparece en la *Ciencia nueva* como un concepto claro: sobre todo es la mente de cada hombre en particular, pero, en ocasiones, parece ser una entidad colectiva; no es diferente de la también ambigua *Geist* en el pensamiento idealista alemán. Como sería de esperar, dicha circunstancia ha ocasionado conflictos en lo referente a las interpretaciones de las ideas metafísicas de Vico —hegeliana, católica, marxista, existencialista, empirista, y sus posibles combinaciones—; y no parece vislumbrarse una solución definitiva. <<

[157] «probabiles verisimilesque»: DU 32. <<

[158] «veri elementi della storia»: NS1 208. <<

[159] Esta es también, si yo no la interpreto mal, la visión de Pompa. Ver, no obstante, sobre este asunto «Vico's Science» de Leon Pompa, *History and Theory*, 10 (1971), 49-83. <<

[160] NS 348. <<

[161] Sobre la anticipación del siglo XVI respecto de este asunto (en *De institutione historiae universae* de Baudouin) ver pág. 184, nota 302. <<

[162] Es, sin embargo, prudente cuando apunta que las costumbres cambian lentamente (NS 249) y, en consecuencia, las nuevas formas de vida «retienen durante algún tiempo su vicio primero» (NS 1004*). <<

[163] NS 342. «Por ello, tenía razón Cicerón cuando decía a Ático, que era epicúreo, que no podía razonar con él de leyes, si aquel no le concedía que existía una providencia divina», NS 335*. Grocio y Pufendorf ignoraron dicha procedencia divina en sus hipótesis, Selden lo consideraba indudable; pero los juristas romanos lo establecieron realmente. Ver NS 310, 350, 394-7. <<

[164] Por ejemplo, NS 376, 379*. <<

[165] NS 179, 1043 * (parágrafo que Vico extrae de la obra de Polibio 6. 56. 10). <<

[166] Descartes atribuía la grandeza de Esparta al hecho de que sus leyes «habiendo sido creadas por un único individuo, tendían todas a una única meta»: *Discurso del método* (*Oeuvres*, vol. 6, pág. 12, líneas 20-25). Un siglo antes, Maquiavelo había pagado un tributo similar a Licurgo. Vico, para quien Licurgo es un mito social, considera tal perspectiva individualista como algo propio de la ceguera de Descartes respecto de la naturaleza de los hombres y de la historia <<

[167] Fausto Nicolini, Prefacio a su edición de la obra de Vico (Milán-Nápoles, 1953), pág. X. <<

[168] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951). <<

[169] NS 342*. <<

[170] NS 132*. <<

[171] La primera causa de esto es la destrucción de la religión, que para Vico constituye el pegamento social y «el escudo de los príncipes», sin el cual no hay «ni escudo para defenderse, [...], ni base donde regirse, ni forma por la cual estar en el mundo», NS 1.109*. <<

[172] Dicha idea se expone en la magnífica peroración con la que concluye prácticamente la *Ciencia nueva*: «Porque precisamente los hombres han hecho este mundo de naciones (que fue el primer principio in cuestionado de esta Ciencia, una vez que desesperamos de encontrarla en filósofos y filólogos); sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habrían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, han obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra. Porque los hombres quieren usar la libido bestial y perder sus partos, y establecen la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias; quieren los padres ejercitar sin medida los poderes paternos sobre los clientes, y les someten a los poderes civiles, de donde surgen las ciudades; quieren los órdenes reinantes de los nobles abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos, y llegan a la servidumbre de las leyes, que establecen la libertad popular; quieren los pueblos libres librarse del freno de sus leyes, y llegan a la sumisión de los monarcas, con todos los vicios de la disolución que les asegura, envilecer a sus súbditos, y les disponen para soportar la esclavitud de naciones más fuertes; quieren las naciones perderse a sí mismas, y llegan a salvar sus avances en las soledades, de donde, como el fénix, resurgen nuevamente. Quien hizo todo esto, fue mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no azar, porque perpetuamente, haciéndolas siempre del mismo modo, salen las mismas cosas». NS 1.108*.

Es difícil creer que Hamann y su discípulo más cercano, Herder, no hicieran más que una lectura superficial de la filosofía de la historia de Vico, y que lo hiciesen incluso después de haber elaborado su propia teoría; o que el único vínculo entre Vico y el joven Herder (cuyas ideas centrales poseen un parecido asombroso con las vertidas en la *Ciencia nueva*) estuviera mediatizado por el discípulo de Vico, Cesarotti, con aquellos comentarios sobre Homero con los que Herder estaba familiarizado y quizás con el

recuerdo de una vaga mención hecha por Thomasius acerca de Vico. Podría perfectamente ser de esta forma; existen aún pocas pruebas dignas de ser consideradas como tales para ofrecer otra conclusión. La influencia de un pensador sobre otros es, a veces, indirecta; y los orígenes y aparición de una nueva concepción de la sociedad y de la evolución social que alcanzó su apogeo con la escuela histórica alemana, a pesar del laborioso trabajo de Meinecke y sus discípulos, sigue a la espera de ser analizada. <<

[173] *Guillermo Tell*, acto 4, escena 2, línea 2, 426. Hay un fragmento en el que se le pregunta a Albert Einstein, no mucho antes de su muerte, su opinión sobre qué sustituiría a la tecnología «nuclear» de nuestra época, y contestó «el arco y las flechas». <<

[174] En varias ocasiones presento a Herder como un relativista. Aunque el carácter general de mis comentarios lo deja claro, confío en que mi exposición, por el sentido en que uso el término «relativista», no sea fuente de ciertas interpretaciones equivocadas de mis ideas (ver, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*, 11, noviembre, 1976, 33-38). He intentado clarificar mi postura en un artículo titulado «Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought», reimpreso en una de mis antologías de ensayos, *The Crooked Timber of Humanity* (Londres, 1990, Nueva York, 1991). En concreto, en el presente estudio sobre Herder, no uso «relativismo» para referirme a una especie de subjetivismo ético o epistemológico —de la manera como a menudo ha sido entendido dicho término—, sino para significar lo que en otra parte identifiqué —espero que con mayor perspicacia— como pluralismo objetivo, libre de cualquier mancha de subjetivismo. I. B., 1996.
<<

[175] NS 331. <<

[176] *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), vol. 8, cap. 1, pág. 115, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1983). <<

[177] G. F. Finetti, *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta una bestia* (Venecia, 1768), reimpresso por Croce como *Difesa dell'autorita della sacra scrittura contro Giambattista Vico* (Bari, 1936). Damiano Romano en 1736, Cosimo Mei en 1754, Donato Rogadeo en 1780, etc. realizaron ataques en esta misma línea. Para la bibliografía sobre el antiviquianismo, ver la magnífica *Bibliografia vichiana* (Nápoles, 1947-1948) de Benedetto Croce y Fausto Nicolini, y el estudio de Paolo Rossi «Giambattista Vico» en Walter Binni (ed.), *I classici italiani nella storia della critica*, vol. 2, segunda edición (Florencia, 1961). <<

[178] Ver Fausto Nicolini, *La religiosita di Giambattista Vico: quattro saggi* (Bari, 1949), en particular la introducción. <<

[179] NS 553. <<

[180] «hace un extraordinario esfuerzo para dar crédito a que es todavía un creyente». Extraído de «Ma liberté, Virgile, Vico», un esbozo de 1854 para un capítulo de *Le Banquet: Oeuvres*, vol. 16, pág. 658. Esta nota viene precedida por el siguiente comentario: «Vico muestra cómo los dioses son hechos y deshechos... Es el hombre quien los hace [a ellos]. El hombre se crea incesantemente a sí mismo, manufactura su tierra y su cielo. En esto consiste el misterio revelado. La revelación es tan atrevida que incluso es temida por el propio Vico». <<

[181] «más audaz, quizás, de lo que el autor mismo sospechaba... Afortunadamente el libro estaba dedicado a Clemente XII». Prefacio a *Histoire Romaine*, *ibíd.*, vol. 2, página 341. <<

[182] Aunque su autenticidad ha sido cuestionada. <<

[183] NS 106*. <<

[184] NS 331*. <<

[¹⁸⁵] Cfr. [«una storia ideale eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»: NS 349*, cfr. 245, 393. Siempre habla de «un diritto eterno che corre in tempo» («un derecho eterno que transcurre en el tiempo»): NS 49]. <<

[186] Se trata de una imagen leibniziana, no armónica (esta pudo ser comprensible solo algunas décadas más tarde), como la que domina, por ejemplo, el organicismo de Hegel, donde el significado de los sonidos —los ingredientes particulares en el desarrollo del mundo histórico— no resultan comprensibles si no es en conjunción con otros «sonidos», los cuales, tomados por sí mismos, a veces pueden parecer desagradables o sin sentido, y adquieren significado y valor solo cuando se «escuchan» como elementos del conjunto orgánico. <<

[187] «Una mente eterna e infinita que penetra y predice todo», NS1 45*. <<

[188] NS 331*. <<

[189] «nostra mente umana», «nostro intendere», «mente umana delle nazioni», «nostro umano pensiero», «nostra anima» (ver los términos catalogados partiendo de NS1 en *The Historical Theory of Giambattista Vico* de Thomas M. Berry [Catholic University of America, tesis doctoral, Washington, DC, 1949], pág. 76). <<

[¹⁹⁰] Carta sin fechar (junio de 1871) a Léonie Halévy, pág. 215, en *Lettres de Georges Bizet: Impressions de Rome* (1857-1871); *La Commune* (1871) (París, 1907). <<

[191] NS 345. <<

[192] NS 349*. <<

[193] NS 367*. <<

[194] NS 242*. Enzo Paci, *op. cit.* (pág. 87, nota 106), piensa que Vico concibió el ascenso del hombre como una lucha del «hombre bestial» con el «heroico». Ciertamente, Vico no idealiza el pasado remoto —ni de hecho, ningún otro pasado—. <<

[195] El lector ha de saber que M. H. Fisch no está de acuerdo con esta interpretación, y considera que en la *Ciencia nueva* se procede por inducción y por hipótesis. Por mi parte, veo pocas muestras de esto en los textos; más aún, estaría en contradicción con las tesis más importantes de Vico: el abismo imposible de superar entre los métodos de la ciencia natural y las disciplinas históricas. <<

[196] NS 147*. <<

[197] NS 313. <<

[198] NS 320*. <<

[199] NS1 46. <<

[200] NS 311*, cfr. 142, 145-6. <<

[201] Ver NS 332; cfr. 135. <<

[202] Esta frase aparece originariamente en el *Digesto* de Justiniano: 1.2.2.11.2; un pasaje citado en NS 584, 1007. [Nota del ed.]. <<

[203] Con todo, si Homero y Licurgo pudieron ser explicados desde fuera de este modo ¿no podrían —se preguntaban los católicos cristianos con justificada suspicacia— Moisés, los profetas y el fundador de la Iglesia misma, disolverse de manera similar? cfr. nota 180 y A 63. <<

[204] Cfr. NS 156, 904. <<

[205] NS 1037*. <<

[206] Ver el siguiente ensayo para un tratamiento más profundo de este tema.

<<

[207] La máxima casi universalmente aceptada de Horacio —«aut prodesse volunt aut delectare poetae» (*Ars poetica* 333)— es precisamente lo que Vico niega. Anticipó la concepción de Herder de la creación artística como autoexpresión, no como el abastecimiento de objetos bellos cuyo valor es independiente de sus creadores; esto es, como comunicación, no como manufactura: en este sentido concreto es un precursor de los críticos románticos. <<

[208] [Henry St. John, Viscount] Bolingbroke, *Letters on the study and Use of History*, Carta 2, pág. 177, en *The Works of Lord Bolingbroke* (Londres, 1844). Bolingbroke dice que cree leer esta afirmación en Dionisio de Halicarnaso, y es correcto (ver *Ars rethorica* 11, 2), con la excepción de que el *Ars rethorica* ya no es atribuida a Dionisio. Pseudo-Dionisio atribuye su versión —«la historia es la filosofía a partir de los ejemplos»— a Tucídides, pero es, de hecho, una frase creada a partir de lo que Tucídides dice (1.22.3). [Nota del ed.]. <<

[209] «Los historiadores capaces no son quienes ofrecen descripciones generales de hechos, y los explican por referencia a condiciones generales, sino aquellos que penetran en los detalles más importantes y revelan la causa particular de cada acontecimiento». <<

[210] El Padre Carlo Lodoli, censor de publicaciones, acuñó un término para él derivado de los griegos: llamó a dicho género «periautografia» y a sus autores «periautografi». Ver Angelo Calogerá, «Prefazione», *Raccolta d'opuscoli scientifici, efilologici* 1 (1728), pág. XVIII. <<

[211] Sobre Montesquieu y Vico, ver el estudio ofrecido por Robert Shackleton en *Montesquieu: A Critical Biography* (Londres, 1961), págs. 114-116. <<

[212] Citado en «Galiani, ses amis et son temps», introducción al ensayo del abad F. Galiani, *Correspondence*, ed. Lucien Perey y Gastan Maugras ([París], 1881), vol. 1, pág. XXXVI. Galiani afirmó, sin embargo, que al menos un escritor francés había utilizado las ideas de Vico sin reconocerlo. Francesco Predari, quien editó la *Ciencia nueva* un siglo más tarde [1852], dijo en su introducción (págs. XXX-XXXI) que Hume, Boulanger, de Brosses, D'Alambert, Helvétius y Bentham se habían apropiado de la obra de Vico. Se trata de una afirmación sin ningún tipo de fundamento. <<

[213] *Italienische Reise*, 5 de marzo de 1787, vol. 31, págs. 27-28, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919). Citado aquí según la traducción de W. H. Auden y Elizabeth Mayer: J. W. Goethe, *Italian Journey* (Londres, 1962), págs. 182-183. <<

[214] Friedrich Meinecke en su *Die Entstehung des Historismus* (Munich y Berlín, 1936) —traducido por J. G. Anderson como *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (Londres, 1972)— pasa de largo sobre este asunto de manera algo desinteresada, evidentemente por piedad hacia la venerada figura de Goethe. <<

[215] Carta de 21-2 de diciembre de 1777: B iii 394.3. <<

[216] *Briefe zur Beförderung der Humanität*, carta 115 (1797), XVIII, págs. 245-246. <<

[217] Friedrich Carl von Savigny, *Vermischte Schriften* (Berlín 1850), vol. 4, págs. 217-218. Este estudio histórico debe mucho a la discusión que sobre este tema realiza M. H. Fisch, en su muy valiosa introducción a la traducción de la autobiografía de Vico que hace junto con Bergin. La traducción de las afirmaciones de Savigny se puede encontrar en A 70. <<

[218] Paolo Rossi «Giambattista Vico» en Walter Binni (ed.), *I classici italiani nella storia della critica*, vol. 2, segunda edición (Florencia, 1961).

<<

[219] Citado sin referencia por M. H. Fisch en A 76. Lo más semejante que he encontrado en este sentido está en Jules Michelet, *Journal, Tome IV* (1868-1874), ed. Claude Digeon (París, 1976), pág. 110 (entrada el 3 de abril de 1869): «Ma jeunesse dévorée par ces élans: / 1824: Vico et la ténébr. grand.» [Nota del ed.]. <<

[220] Prefacio de 1869 a su famosa *L'Histoire de France: Oeuvres*, vol. 4, pág. 14, trad. de A 79. <<

[²²¹] Prefacio a *Histoire romaine: Oeuvres*, vol. 2, págs. 340-341; extraído de A 78. <<

[222] Los trabajos de Bergin y Fisch y especialmente las introducciones a la *Ciencia nueva* y a la *Autobiografía*, con los que este estudio está en deuda, resultan de lo más iluminadores. <<

[223] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940), especialmente cap. 5. <<

[224] El ejemplo más reciente de lo que estamos comentando lo constituye la afirmación de George Huppert en su *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France* (Urbana, etc., 1970; en adelante Huppert). Comenta que Vico era un simple «rezagado en la historia de las ideas, eco de Bodin, no era un precursor de Hegel» (pág. 166). Esto muestra una enorme ceguera tanto respecto del logro positivo de Vico, como de las diferencias cruciales entre sus ideas sobre la historia y las de Bodin. Por fortuna, esta pulla tangencial es una mera nota en relación con las tesis principales de Huppert, y no reduce significativamente el valor de su libro, interesante e informativo. <<

[225] «lo verdadero es precisamente lo que es hecho», DA 131/46*. <<

[226] DA 133/48. <<

[227] «porque Dios es el primer hacedor», DA 132/46. <<

[228] Ver sobre este asunto Karl Löwith, «Geschichte und Natur in Vicos 'Scienza nuova'», *Quaderni contemporanei* 2 (s. a. [1969?]), 135-139. <<

[229] Adam Smith: *The Theory of moral Sentiments*, 4.1.10, pág. 184 en la edición de Glasgow (Oxford, 1976); *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* 4.2.9, pág. 456 de la misma edición (Oxford 1976); cfr. *Essays on Philosophical subjects*, «History of Astronomy» 3.2, pág. 49 en la misma edición (Oxford, 1980). <<

[230] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 5, pág. 226; vol. 6, pago 127; vol. 8, pág. 420; vol. 11, pág. 63. <<

[231] Ver sobre este asunto Ver sobre este asunto Karl Löwith, «Geschichte und Natur in Vicos 'Scienza nuova'», *Quaderni contemporanei* 2 (s. a. [1969?]), 135-139. <<

[232] NS 347*. <<

[233] DN 95/40. <<

[234] NS 32. Cfr. 401, 434. <<

[235] NS 142*. <<

[236] Leibniz formuló una doctrina similar acerca de la relación entre las verdades necesarias (rationales) y las verdades (contingentes). Solo para Dios todas las verdades son necesarias. Pero esta dicotomía no deja lugar a lo que es peculiar en Vico: la comprensión de las instituciones, las relaciones, propósitos y actitudes que constituyen el comportamiento humano, y que no son ni totalmente contingentes ni deducibles *a priori*. <<

[237] «en las modificaciones de nuestra propia mente humana», NS 331*. <<

[238] Cfr. «ad Dei instar» «a la manera de Dios»), DA 135/51. <<

[239] «Pues Dios lee todos los elementos constitutivos de las cosas, sean internos o externos, porque contiene y dispone de ellos en orden, mientras que la mente humana, debido a que es limitada y ajena a cualquier cosa que no sea ella misma... puede, de hecho, pensar acerca de la realidad, pero no puede comprenderla totalmente». DA 132/46. <<

[240] M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Nueva York, 1953), pág. 285. <<

[241] T. Sprat, *The History of the Royal-Society of London, for the Improving of Natural Knowledge* (Londres, 1667), págs. 111-113. <<

[²⁴²] *Leviathan*, cap. 4, «Of Speech», págs. 26 y 31 en la edición de Richard Tuck (Cambridge, 1991). [Trad. esp.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.]. <<

[243] «Of the Standard of Taste», pág. 236, en David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary* (Londres, 1963). M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Nueva York, 1953), cap. 10, ofrece muchos ejemplos de esta actitud «cartesiana» que tanto imperaba, y hace también muchas referencias a la misma. <<

[244] [Dominique Bouhour], *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit: dialogues* 1, págs. 10-17 principalmente; la frase citada se encuentra en la pág. 17. <<

[245] No distingue, como Aristóteles, entre «realización» y «fabricación», ni era necesario para el propósito que perseguía. <<

[246] *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), vol. 8, cap. 1, pág. 115, en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1983). <<

[247] «el hombre solo es aquello que elige ser. Llega a ser lo que desea llegar a ser», IO 27/74. <<

[248] NS 16l. <<

[249] NS 218*. <<

[250] C. F. von Weizsäcker en su epílogo sobre *De nostri temporis studiorum ratione* de Giambattista Vico (Darmstadt, 1963) —*Von Wesen und Weg der geistigen Bildung* (Godesberg, 1947), esp. pág. 162— se pregunta ansiosamente si la distinción crucial de Vico entre la observación desde el exterior y el conocimiento de nuestros propios artefactos no se desvanecería en cierto modo con los logros de la tecnología moderna y el sorprendente incremento que está experimentando en el presente, en razón de la capacidad del hombre para modificar, reproducir y crear nuevas entidades. Estas observaciones le llevan a reflexiones pesimistas acerca del mal uso de nuestros poderes recién descubiertos. Como quiera que la imagen de la técnica se ha modificado radicalmente desde la época de Vico, uno puede simpatizar con van Weizsäcker, y, de hecho, simpatizo con la parte que concierne a los aspectos morales y sociales; sin embargo, me parece que sus consideraciones teóricas descansan sobre una total equivocación. La distinción de Vico seguirá vigente en la medida en que nos mostremos incapaces de crear *ex nihilo* y estemos limitados por uniformidades de la naturaleza que parecemos incapaces de alterar, teniendo en cuenta, además, la existencia continuada en la que descansa la posibilidad misma de la tecnología. Identificarla con las diferencias, prácticamente insignificantes, entre varios tipos y grados de conocimiento empírico de «lo dado» o de la técnica en desarrollo que en él se aplica, es una mera confusión. Mientras que nos limitemos exclusivamente a transformar «lo dado», lo cual es imposible, el conocimiento permanece en ese grado *ab extra*, en el sentido de Vico, esto es, en el grado que denomina *cogitatio* y no «interno», no su *intelligentia*. Las reflexiones similares de Hannah Arendt descansan en mi opinión sobre mejor terreno; ver *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (Londres, 1961), págs. 57-58. <<

[251] «Elementos de cosas naturales externas a nosotros», DA 150/65. <<

[252] A 26/138-9. <<

[253] Por ejemplo, el uso que hace N. O. Brown de las ideas de Vico en su última obra; y Joyce, especialmente en *Finnegans Wake*. <<

[254] NS pág. xxxix (J4). <<

[255] «Vico and Aesthetic Historicism», en *Scenes from the Drama of European Literature* (Nueva York, 1959). <<

[256] En su introducción a la *Autobiografía* de Vico, con mucho el mejor y el más sucinto estudio en inglés hecho hasta la fecha [1976] sobre la genealogía intelectual de Vico. A 20-31. <<

[257] Sobre las referencias a los antiguos germanos, escitas, húngaros modernos y sajones, como ejemplos de transición de la cultura «heroica» a la «humana» ver: Giuseppe Giarizzo, «La politica di Vico», *Quaderni contemporanei*, 2 (s. a. [1969?]), 63-133, esp. 114-117. <<

[258] Giuseppe Giarizzo, «La politica di Vico», *Quaderni contemporanei*, 2 (s. a. [1969?]), pág. 46, nota 15. <<

[259] Giuseppe Giarizzo, «La politica di Vico», *Quaderni contemporanei*, 2 (s. a. [1969?]), pág. 46, nota 15. <<

[260] *L'Histoire de France: Oeuvres*, vol. 4, pág. 14, trad. de A 79. <<

[261] Especialmente en *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700): saggio biografico*, 2.a edición (Bari, 1932), y *Uomini di spada, di chiesa, di toga, di studio ai tempi di Giambattista Vico* (Milán, 1942). <<

[262] Antonio Corsano, *Umanesimo e religione in G. B. Vico* (Bari, 1935) y Giambattista Vico (Bari, 1956). <<

[263] Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico* (Milán, 1961). <<

[264] DA 152 ss./68 ss. (capítulo 4, sección 2). <<

[265] DA 152/68, 156/74. <<

[266] El movimiento «por el cual arde el fuego, crecen las plantas y los animales retozan en los prados», DA 166/83. <<

[267] Todo esto nos aparta, en efecto, del asunto de cómo conoció realmente Vico la obra del obispo Caramuel y la de los *investiganti*. Paolo Rossi está seguramente en lo cierto cuando habla de la cosmología de Vico como «gnóstica-cabalística», procedente de la tradición neoplatónica, mística y hermética, cuyas huellas pueden rastrearse en el *Timeo* (Introducción a su edición de las *Opere* de Vico [Milán, 1959], pág. 26). Insistir en un lugar en la historia de las ciencias naturales para Vico, quien pareció no ser consciente de la revolución intelectual de su siglo, muestra una devoción innmerecida por parte de quien lo propone. Es un asunto muy diferente y más llamativo el apuntado por H. P. Adams en *The Life and Writings of Giambattista Vico* (Londres, 1935), pág. 131: el que los mitos son para Vico reconstrucciones imaginativas, no tanto de la naturaleza, como de la vida social —son, de hecho, un tipo de política mitologizada—, lo cual le otorga un lugar de honor en la historia de la sociología, y le convierte, con el acento que pone en la lucha de clases como factor central de la historia, en un claro precursor de Saint-Simon y Marx. <<

[268] Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico* (Milán, 1961). «Nel suo complesso infatti la filosofia del Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale degli investiganti, e della metafisica della mens». <<

[269] Cfr. [«'verum' et 'factum'... convertuntur». Esta osada afirmación fue publicada por primera vez en 1710 en el tratado que, como se afirma en el título, tiene que ver con la antigua sabiduría de los italianos (*De antiquissima italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*), al que más tarde le dará el título de *De antiquissima* (DA 131/45, cfr. ibíd., 132/47, «Los sabios antiguos italianos consideraban que la verdad y lo que es hecho son convertibles»). Ha sido muy discutida la cuestión de si la intercambiabilidad del *verum* y el *factum* tiene raíces medievales. Benedetto Croce, en la conferencia a la que ya he aludido [«Le fonti della gnoseologia vichiana», leído en la Accademia Pontaniana el 10 de marzo de 1912, publicado en las *Atti della Accademia Pontaniana* 42 (1912), Memoria núm. 6, e imprimido como «Appendix III: The Sources of Vico's Theory of Knowledge» en la traducción de R. G. Collingwood del libro más importante e influyente sobre la filosofía de Vico: Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911)], argumenta que dicha tesis no procede de los tomistas ni de la filosofía escolástica en general, y ofreció una buena prueba contra la interpretación de que la misma derivara de Ficino, Cardano, Escoto o incluso de Occam —es la versión dada al respecto por Sarpi— y otros. Dichos escritores, y muchos otros, han subrayado, en efecto, que lo que uno ha creado puede conocerlo plenamente, pero no a la inversa —que uno pueda conocer auténticamente solo lo que él ha creado—; la doctrina de que el conocimiento perfecto, sea racional o basado en la fe, está limitado a lo que uno mismo ha hecho, no parece ser una doctrina escolástica ortodoxa. La verdadera formulación de esta doctrina con anterioridad a Vico —de entre los autores examinados por Croce— parece ser la de Sánchez, quien, como Croce advierte, fue leído por Vico, puesto que cita frases de su obra *Opera medica* de 1636, si bien en un contexto totalmente diferente. Con todo, Sánchez parece que formula dicha teoría como una observación accidental, con un propósito escéptico muy común entre los escritores del siglo XVI y principios del XVII: puesto que los hombres han creado tan poco, su conocimiento real es muy

pequeño. Las implicaciones revolucionarias de esta teoría fueron formuladas por primera vez por Vico cuando se convenció de la necesidad de distinguir lo que el hombre ha creado y puede conocer, de lo que no ha creado y, por consiguiente, no puede conocer.

Las conexiones de la doctrina de Vico con la teoría de Spinoza de la relación del *ordo et connexio idearum* con el *ordo et connexio rerum* —«El orden y conexión entre las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (*Ética*, parte 2, proposición 7; cfr. NS 238, «El orden de las ideas debe seguir el orden de las costumbres»)», a las que algunos comentaristas se refieren, es un enfoque interesante pero menos plausible. Se puede comentar mucho más acerca del paralelismo con la doctrina renacentista del hombre como un microcosmos de la *natura naturans* —como solo Dios comprende el mundo que ha creado (el cual es idéntico con la *Nature*), así el hombre puede comprender por lo que tiene de divinidad el mundo que él exclusivamente ha creado—. El hombre posee una capacidad derivada, si bien, con todo, original para la creación. Es más, este paralelismo es claramente central por lo que se refiere a la unidad —y el paralelismo— que rige según Vico —su idea matriz— entre la sucesión necesaria de las fases de una civilización y la evolución de los rasgos y capacidad mental en el desarrollo de un individuo, por una parte, y la tesis renacentista, por otra, de la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos. El desarrollo más completo de esta concepción se encuentra, por supuesto, en la *Fenomenología* de Hegel. Esta doctrina constituye la base de las teorías históricas de Marx, Comte y Croce; y, por lo que tiene que ver específicamente con el paralelismo entre la filogénesis y la ontogénesis constituye la base de algunas versiones de la teoría psicoanalítica. Sobre las posibles fuentes de Vico puede verse el siguiente apartado de este volumen]. <<

[270] DA 136/52; cfr. DA 136/52. <<

[271] NS 331. <<

[272] Ver Elio Gianturco, *Joseph De Maistre and Gaimbattista Vico: Italian Roots of De Maistre's Political Culture* (Columbia University, tesis doctoral, 1937). <<

[273] En su estudio más original sobre Vico, Enzo Paci —*Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G. B. Vico* (Milán, 1949)— llama la atención sobre el paralelismo entre la concepción de Vico de los temas recurrentes y más importantes acerca de la historia de la conciencia humana colectiva (y sus áreas subliminales) y los grandes mitos de los románticos alemanes Schelling, Novalis y, sobre todo, Richard Wagner. Fafner y Fasolt, Siegmund y Sieglinde, en efecto, como Paci subraya, pertenecen al tenebroso mundo primitivo de los *orribili bestioni e giganti*; Vico habría comprendido el mito cósmico de Wagner. <<

[274] Op. cit. (pág. 93, nota 122), pág. 227. <<

[275] En «The Eclipse of Contract: Vico, Montesquieu» en su *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, vol. 1, *From Hobbes to Hume* (Manchester-Londres, etc., 1925), pág. 232, nota 4. <<

[276] Mi principal fuente de información sobre este asunto es *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* de J. G. A. Pocock (Cambridge etc., 1957), especialmente el capítulo introductorio. En mi opinión se trata del estudio más original, más ilustrativo y mejor escrito que se pueda encontrar en la actualidad sobre este tema. Pocock menciona a Vico de pasada, y no trata de conectar específicamente sus doctrinas con las implicaciones que se derivan de las controversias que describe y analiza en el libro. Otras discusiones que he encontrado excepcionalmente valiosas sobre las fuentes de la nueva conciencia histórica en el siglo xvi, especialmente en Francia, pueden hallarse (citadas por orden alfabético) en: Arthur B. Ferguson, «Bishop Pecocho», *Studies in the Renaissance* 13 (1966), 147-166; Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (Nueva York y Londres, 1963); Eugenio Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance* (1947), trad. de Peter Munz (Oxford, 1965); George Huppert, *The Idea of Perfect History* (ver pág. 143, nota 224); Donald R. Kelley (a) «History Integra: François Baudouin and his conception of History», *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), 35-57; (b) «Guillaume Budé and the First Historical School of Law», *American Historical Review* 72 (1967), 807-834; (c) «“Fides historiae”: Charles Dumoulin and the Gallican View of History», *Traditio* 22 (1966), 347-402; (d) «Legal Humanism and the Sense of History», *Studies in the Renaissance* 13 (1966), 184-199; y especialmente (e) la excelente e importante obra *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance* (Nueva York y Londres, 1970), en la cual la mayoría de los precedentes, aunque no todos, se sintetizan, se usan y se discuten, arrojando sobre los orígenes históricos y culturales de la historia una nueva luz imposible de encontrar en otro estudio; Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History* (Londres, 1965), cap. 3; Arnaldo Momigliano (a) «Ancient History and the Antiquarian», *Journal of the Warburg and*

Courtauld Institutes 13 (1950), 285-315; (b) «La nuova storia romana di G. B. Vico» (ver pág. 75, nota 68); (c) «Vico's Scienza Nuova: Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi'» (ver pág. 67, nota 53); Franco Simone (a) «Introduzione ad una storia della storiografia letteraria francese», *Studi francesi* 8 (1964), 442-456; (b) «La coscienza storica del rinascimento francese e il suo significato culturale», *Convivium* 22 (1954), 156-170.

Las obras enunciadas en esta nota se citarán en adelante solo por el nombre del autor (acompañado, si fuera relevante de la letra distintiva): por ejemplo, *Foundations...* de Kelley será citado como Kelley (e). <<

[277] NS 148*. <<

[278] Uno de los mejores estudios del «pirronismo» en Inglaterra y de la reacción «historicista» contra el mismo, y, en particular, de las utilizaciones políticas de los ataques a la noción de ley natural por parte de los defensores del carácter de lo tradicionalista, lo regionalista y de la diversidad basada en las costumbres, fue el realizado por Franklin. Este valioso estudio sobre el antiuniversalismo y el antirracionalismo anterior a Montesquieu y a Burke, siembra muchas dudas respecto a los estudios convencionales del pensamiento político en el siglo XVI. <<

[279] Este ataque fue reavivado tres siglos más tarde por Thomas Henry Buckle, quien afirmó que la historia no había avanzado tanto como las ciencias, por la simple razón de que los historiadores no están tan bien dotados mentalmente como los científicos, y por eso en nuestra época los mejores intelectuales se han sentido atraídos por las ciencias naturales. Si la gente realmente capaz se viera inducida a ocuparse de la historia, esta se transformaría, sin tardanza, en una ciencia natural debidamente organizada.

<<

[280] La visión de Descartes acerca de los saberes humanísticos puede ser extraída de comentarios tales como: «un hombre decente necesita griego o latín no más que suizo o bajo bretón, conocer la historia del Imperio Romano no más que la del más pequeño país de Europa (*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, *Oeuvres*, vol. 10, pág. 503, líneas 1-5), o el pasaje más conocido del *Discours de la méthode* sobre la poca importancia que tiene viajar y las exageraciones de los historiadores (*Oeuvres*, vol. 6, págs. 6-7; trad. esp.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1994); a lo que deben añadirse los comentarios despectivos que hace del estudio de los clásicos en el primer artículo de su ensayo «Las pasiones del alma» (*Oeuvres*, volumen 11, págs. 327-328). La polémica de Vico de que le parecía una pretensión infundada tomar el conocimiento por su campo está dirigida, casi exclusivamente, contra los *Discursos*; parece tomarlos como punto de referencia. <<

[281] Arnaldo Momigliano «Ancient History and the Antiquarian», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13 (1950), 285-315. <<

[282] A 20-1. <<

[283] Donald R. Kelley, «“Fides historiae”: Charles Dumoulin and the Gallican View of History’», *Traditio* 22 (1966), 347–402. Las obras de Kelley (mencionadas en la nota 276) constituyen una guía histórica inestimable para esta corriente de pensamiento <<

[284] «Legal Humanism and the Sense of History», *Studies in the Renaissance* 13 (1966), 184-199. <<

[285] F. Balduinus, *De institutione historiae universae, et eius cum iurisprudentia coniunctione*, προλεγόμενων libri ii (Paris, 1561), pág. 30.
<<

[286] F. Balduinus, *De institutione historiae universae, et eius cum iurisprudentia coniunctione*, προλεγόμενων libri ii (Paris, 1561), pág. 129.
<<

[287] «... Unius corporis indivisae partes aut membra divelli neque possunt neque debent» («las partes indivisibles o miembros de un único cuerpo no pueden ni deben separarse»): F. Balduinus, *De institutione historiae universae, et eius cum iurisprudentia coniunctione, προλεγόμενων libri ii* (Paris, 1561), pág. 104. Sobre Baudouin ver Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance* (Nueva York y Londres, 1970), págs. 129-141. El propio título de su obra (*De institutione historiae universae, et eius cum iurisprudentia coniunctione, προλεγόμενων*) es suficientemente indicativo.

<<

[288] *Dialecticae disputationes*, 1.14, pág. 676, en *Laurentii Vallae opera* (Basilea, 1540) [reproducido fotográficamente como vol. 1 de Laurentius Valla, *Opera omnia* (Turín, 1962)]. <<

[289] Loys Le Roy, *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers...*
(París, 1576), pág. 22. <<

[290] Ferguson hace una buena exposición de este tema. <<

[291] Pueden hallarse más anticipaciones de las doctrinas de Vico: Budé y Le Roy han hablado de los ciclos de la vida de las civilizaciones, que parten de la poesía y de las creencias primitivas de su infancia, pasan por una adolescencia de estudio y elocuencia, y finalizan con el declive y la corrupción [ver Donald R. Kelley *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance* (New York and London, 1970), págs. 64, 83]. El historiógrafo francés del siglo xvi, La Popelinière, expuso también una visión parecida, y habló de los poetas y de los primeros historiadores (*ibíd.*, págs. 140-141). La sucesión de fábula —folclore— verdad se encuentra en Christophe, Milieu, Le Roy, Polydore Vergil, etc. (*ibíd.*, pág. 304) y Pasquier «tenía cierto sentido de la falta de conexión entre los fenómenos culturales» (*ibíd.*, pág. 309). Kelley, por lo que yo sé, es el primer estudioso en percibir estos importantes eslabones. Nos dijo que «Vico no era tanto el creador de una ‘nueva ciencia’, cuanto el preservador de una vieja ciencia, la ciencia de la filología. En este sentido, no había sido el fundador del historicismo sino más bien el heredero». Dicha tesis infravalora, a mi juicio, los logros de Vico. El programa de una completa recreación de un pasado desconocido y bárbaro por medio de un enorme y difícil esfuerzo de la imaginación, que intenta penetrar en «la vasta imaginativa di que primi uomini» «la vasta imaginación de aquellos primeros hombres» NS 378), el descubrimiento de un camino hacia el mundo completo de los «orribili bestioni» (NS 374), tal y como ellos y sus sucesores «heroicos» lo expresaron en ritos, poesía y leyes, contemplado no como una versión más primitiva de nuestra propia sociedad más civilizada, o como un peldaño hacia ella, sino como una civilización cruel y espantosa pero fuerte y autónoma, con su propia coherencia interna y con sus propios valores y creaciones peculiares — como los poemas homéricos que nunca podremos esperar igualar— todo ello supone seguramente una concepción que va mucho más allá de la mantenida incluso por los más atrevidos juristas y hombres de letras del Renacimiento. En mi opinión, la originalidad de Vico no es una cuestión de

cantidad sino de calidad. Aun sus más extravagantes «vuelos especulativos» de etimología antropológica —tanto como sus interpretaciones económicas de gran repercusión sobre los símbolos culturales— no parecen tener nada que ver con el tipo de fantasías filológicas o con las confusiones jurídicas que Valla o Budé expusieron o dieron por buenas. <<

[292] «las épocas y cambios en los modos y condiciones de un pueblo». «L'Antitri bonian ou Discours... sur l'estude des loix», al final del cap. 2, pág. 9, en *Opuscles françoises des Hotmans* (París, 1616). <<

[293] Donald R. Kelley «Legal Humanism and the Sense of History», *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pág. 195. Kelley aduce el comentario similar de Le Caron, Dumoulin, Pierre Ayrault y otros simpatizantes de las doctrinas del territorialismo y la autonomía nacional. <<

[294] Ver Croce y Nicolini, *Bibliografia vichiana* (Nápoles, 1947-1948), pág. 51. <<

[295] Carta sin fechar a Adrien Turnèbe, vol. 2, col. 293 c, en *Les Oeuvres d'Étienne Pasquier* (Amsterdam, 1723). Ver en: George Huppert, *The Idea of Perfect History*, un buen número de ejemplos de este tipo de expresión y todo lo que ello implica en la Francia del siglo XVI en Hotman, Pasquier, La Popelinière y otros. <<

[296] Pasquier, «Pourt–parler du prince» (1560), *Les Oeuvres d'Étienne Pasquier* (Amsterdam, 1723), vol. 1, col. 1034 C. <<

[297] El estudio pionero de Huppert sobre el surgimiento de la nueva historia, contiene una valiosa información sobre la alianza entre juristas e historiadores en el sentido que estamos comentando. <<

[298] «El comportamiento de los griegos y, en general, la naturaleza de su sociedad» [La Popelinière] en *L'Idée de l'histoire accomplie; plus Le Dessein de l'histoire des françois...* (París, 1599); la paginación empieza de nuevo al comienzo de la segunda obra, pero no al comienzo de la tercera. Este pasaje se puede encontrar en la pág. 93 de *L'Idée*. Para La Popelinière, ver George Huppert, *The Idea of Perfect History*, cap. 8. <<

[299] «Costumbres y formas de vida», George Huppert, *The Idea of Perfect History*, pág. 95. <<

[300] Le Dessen (ver nota 298, supra). <<

[301] «Nuestro lenguaje está normalmente en sintonía con nuestra forma de vida», carta sin fechar a Claude de Kerquifinen: *Les Oeuvres d'Étienne Pasquier* (Amsterdam, 1723), vol. 2, col. 45 b. <<

[302] Es verdad que Baudouin, en los párrafos del principio y del final (pág. 1, 214) de *De institutione historiae universae* (ver pág. 177, nota 285), apunta que en la historia el hombre tiene la ventaja de ser un actor a la vez que un espectador y crítico como lo es de la naturaleza; y Kelley advierte agudamente el paralelismo con Vico, y añade los nombres de Croce y Troeltsch. Pero esto, aunque bastante notable, se refiere, a lo sumo, como Manetti contrasta en su *De dignitate et excellentia hominis*, proclama: «Lo nuestro, esto es, lo humano, porque fue hecho por hombres, es lo que contemplamos: todas las casas, todos los pueblos, todas las ciudades, todos los edificios del mundo [...] nuestras son las pinturas, nuestras son las esculturas, nuestras son las artes, nuestras las ciencias y todas las invenciones, nuestras todas las múltiples y variadas lenguas y manifestaciones literarias...», a lo que fue hecho por el hombre («nosotros») y a lo que no lo es: el embrión mínimo de la audaz nueva doctrina de Vico, un esbozo general de la misma. <<

[303] Cierta ceguera de Huppert respecto a Vico le lleva a decir que Michelet y los alemanes rindieron un equivocado homenaje a Vico, solo porque desconocían sus fuentes. Aunque mi conocimiento de la historiografía del siglo xv se basa en fuentes secundarias, al igual que su propio libro de carácter meramente informativo, encuentro difícil de creer que la tesis revolucionaria de la naturaleza autotransformadora del hombre, del lenguaje, del mito y de los ritos simbólicos como modos de experiencia e interpretación de la realidad hubieran podido pasar discretamente desapercibidos en las páginas de Pasquier, o de La Popelinière o, incluso, de Baudouin. <<

[304] J. G. A. Pocock *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, pág. 15. Así empezó lo que Maitland denominó una vez «un resurgimiento del gótico» en jurisprudencia. «English Law and the Renaissance» (1901), pág. 146 en *Selected Historical Essays of F. W. Maitland*, ed. Helen M. Cam (Cambridge, 1957). <<

[305] Esto es lo que, por ejemplo, hizo Voltaire, a pesar de sus afirmaciones y las afirmaciones hechas al respecto por los estudiosos de su obra. <<

[306] «Costumbres y formas de vida», George Huppert, *The Idea of Perfect History*, pág. 95. <<

[307] «... nihil Graece dictum est, quod Latine dici non possit». «De interpretatione recta» (c. 1420), pág. 95, en *Leonardi Bruni Aretino, humanistische-philosophische Schriften*, ed. Hans Baro (Leipzig y Berlín, 1928). <<

[308] Esto mismo, pero haciendo menos hincapié, hizo Leibniz en «Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben...» (principios de la década de 1680). Ver págs. 307 y ss. en Paul Pietsch, *Leibniz und die deutsche Sprache* [*Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift des Allgemeinen deutschen Sprachvereins*, serie 4, núms. 29-30 (1907-1908)]; también *Nouveaux Essais*, libro 3, cap. 9. <<

[309] Para llegar a determinar el alcance real del saber jurídico de Vico, ver Giuseppe Giarizzo, «La politica di Vico», *Quaderni contemporanei*, 2 (s. a. [1969?]). En dicho estudio se nos asegura que se extiende «desde Vulteius a Godefroy, desde Cujas a Hotman». Además Huppert nos dice que los escritores históricos franceses del siglo XVI eran muy leídos. <<

[310] ¿Por qué esta posibilidad, incluso sin que pueda ser demostrada con referencias a nombres concretos en la obra de Vico (como si las ideas viajaran con etiquetas y los hombres no pudiesen estar influenciados por Marx o Freud a menos que los mencionaran por su nombre), no ha encontrado ningún eco entre los comentaristas italianos desde Duni y Cuoco a Croce, Corsano, y, principalmente, Nicolini, que dedicó su larga y honorable vida a reconstruir cada detalle de la vida y el pensamiento de Vico y su descendencia intelectual?, ¿por qué se asume que Vico no pudo tener precursores fuera de Italia y el Imperio romano?, ¿por qué se consideran dignos de mención como probables fuentes de las ideas de Vico una multitud de escritores italianos, escolásticos, provincianos —por no decir locales—, cuando las grandes lumbreras de un campo que estaba cercano a los intereses de Vico, hombres de fama e influencia en Europa, no son también mencionados al respecto?, ¿pudiera ser acaso porque son franceses y la guerra entre los dos grandes estilos de pensamiento y escritura, en la que el propio Vico tomó parte, no está aún superada?, ¿se trata de un ejemplo de la *boria* nacionalista que Vico había denunciado como un obstáculo para el descubrimiento de la verdad en la historia? Cualquiera que sea la explicación, el hecho es en sí mismo extraordinariamente incomprensible. <<

[311] «Lo que es creído en cualquier lugar, siempre, por todos». Vicente de Lerins, *Commonitorium* 2.3. <<

[312] Este asunto ha sido muy bien tratado por Auerbach. <<

[³¹³] Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch* (Basilea, 1860) pág. 1. [Trad. esp.: La cultura del Renacimiento en Italia, Madrid, Edaf, 1982]. <<

[314] NS 147*. <<

[1] viii 252. <<

[2] Ver sobre este asunto los excelentes estudios de H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (Cambridge, 1970), y de G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959). <<

[3] Me veré obligado a omitir aspectos que son también muy interesantes y relevantes: como, por ejemplo, la determinante influencia que Herder ejerció sobre el romanticismo, el vitalismo y el existencialismo, y fundamentalmente, sobre la psicología social, que él mismo fundó. De la misma manera, tampoco trataré el uso que otros escritores han hecho de su impreciso pensamiento, a menudo inconsistente, pero, en cualquier caso, multifacético y estimulante; escritores como los Schlegel y Jakob Grimm (especialmente en sus incursiones filológicas), Savigny (que elevó a categoría de ley la idea de Herder del desarrollo orgánico de las naciones), Görres (quien fundamenta su nacionalismo en la teoría de Herder, incluso distorsionándola), Hegel (cuyos conceptos sobre la conveniencia y el desarrollo y personalidad de las instituciones impersonales empiezan a tomar vida en las páginas de Herder); así como geógrafos históricos, antropólogos sociales, filósofos del lenguaje y de la historia, e historiadores durante los siglos XIX y XX. El principal motivo que me llevó a elegir estas tres ideas como núcleo de la investigación es que son concepciones de una originalidad e importancia histórica de primer orden, a cuyos orígenes y progenitores apenas se ha prestado atención. Mi intención no es tanto analizar la influencia que ha tenido la obra de Herder, como hacer justicia a la originalidad de la misma. <<

[4] El mejor estudio que conozco sobre este tema es el de Max Rouché, en la excelente introducción a su edición y traducción al francés de la obra de Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), págs. 92-105.
<<

[5] El estudio de Carlo Antoni, *Lo storicismo* (Turín, 1957), arroja mucha luz sobre esto. <<

[6] La descripción que Harold Laski hace de Ferguson como un «falso Montesquieu» arroja luz sobre la calidad del juicio crítico de Laski; probablemente un mero eco en este punto concreto de Leslie Stephen. Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (Nueva York y Londres, 1920), pág. 174. <<

[7] Diderot en la *Encyclopédie*, s. v. «Grecs (philosophie des)», pág. 908, col. 1. Diderot por lo menos afirma que la interpretación que cita «muestra carencia de sentido filosófico y de tacto», y la *Encyclopédie* también contiene artículos sobre la *Iliada* y la *Odisea*. <<

[8] Utilizo este término en su sentido más amplio y genérico, sin una relación específica con los pintores, escritores y compositores expresionistas de las primeras décadas del siglo xx. <<

[9] xiii 13. [N. de la T.: Los fragmentos de esta obra que aparecen reproducidos en el texto proceden de la traducción al español de dicha obra realizada por J. Rovira Armengol, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959. Cuando así sea, la referencia original al texto inglés irá acompañada de un asterisco y del número de página correspondiente de la traducción española]. <<

[10] i 13-28. <<

[11] xvii 211. <<

[12] Ver xvii 230 y ss. <<

[13] xvii 319. <<

[14] xviii 86. <<

[15] xiii 339-41, 375. <<

[16] xiii 340. <<

[17] xiii 340. <<

[18] Por ejemplo, xiii 341: «Millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres —estas son las relaciones naturales a través de las cuales el hombre alcanza la felicidad—; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales, desafortunadamente puede también privarnos de aquello que nos resulta más esencial: puede deshumanizarnos». <<

[19] xiii 340. <<

[20] xviii 206. <<

[21] xiii 385. <<

[22] xiv 67; cfr. xiv 283-4. <<

[23] Herder estaba fascinado por el hecho de que los judíos hubieran logrado sobrevivir. Los contempló como el mejor ejemplo de un *Volk* con su propio carácter distintivo (x 139). «Moisés ligaba el corazón de su pueblo a su patria» (xii 115). Suelo, lenguaje común, tradición, sentido de parentesco, derecho común libremente aceptado como un «convenio»; todos estos factores entrelazados, junto con el vínculo creado por sus escritos sagrados, permitieron a los judíos conservar su identidad en la dispersión, pero especialmente el hecho de que sus ojos siguieran mirando hacia su patria geográfica originaria» (xii 115, viii 355, xvii 312). Es la continuidad histórica y no la raza lo que cuenta (xii 107). Ello es lo que forma la individualidad histórica (xii 123, xxxii 207). Sobre este asunto en general, y especialmente sobre el «problema judío» de tipo no tanto religioso como nacional y político —reivindicación que más tarde será conocida como la solución sionista—, ver el interesante artículo de F. M. Barnard, «Herder and Israel», *Jewish Social Studies* 28 (1966), 25-33. También del mismo autor, «The Hebrews and Herder's Political Creed», *Modern Language Review* 54 (1959), 533-546. <<

[24] xiii 384. <<

[25] v 508; cfr. v. 515. <<

[26] xiv 201. <<

[27] xiv 201. <<

[28] xiv 202. <<

[29] xviii 222-3; cfr. xiv 410. <<

[30] v 546. <<

[31] xxiii 498. <<

[32] xviii 224. <<

[33] v 579. <<

[34] La más elocuente afirmación de Herder sobre las miserias mundanas y empresas espirituales de los germanos se halla en su epístola en verso, *Gloria nacional alemana* escrita en 1790, pero publicada, de hecho, póstumamente en 1812 (xviii 208-16), cuando la disposición de ánimo de muchos de sus compatriotas, envueltos en un delirio nacionalista liderado por Jahn, Arndt, Körner y Görres, era totalmente diferente. <<

[35] Por ejemplo, xiii 341: «Millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres —estas son las relaciones naturales a través de las cuales el hombre alcanza la felicidad—; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales, desafortunadamente puede también privarnos de aquello que nos resulta más esencial: puede deshumanizarnos». <<

[36] «¿Alemania? Pero ¿dónde está situada? Yo no sé localizar este país. / Allí donde empieza el ámbito de lo cultural termina el de lo político». «Intentáis en vano, alemanes, moldearos a vosotros mismos como nación. / En vez de eso, y podéis hacerlo, moldearos siempre libremente como seres humanos». «Das deutsche Reich» y «Deutscher Nationalcharakter», *Xenien* 95-6, págs. 320-321, en *Schillers Werke* (Weimar, 1943—). <<

[37] xvii 212. <<

[38] xviii 247; cfr. xviii 248, donde Herder dice que no debe haber «ningún ordenamiento por rango... el negro está autorizado para pensar en el hombre blanco como degenerado..., al igual que el hombre blanco para pensar en el negro como una bestia negra». <<

[39] Ver iv 204-5, xiii 265-73. <<

[40] Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900—), vol. 8, pág. 23, línea 5. Pero véase también de Kant «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (ibíd., págs. 33-42) y la carta de Herder a Hamann del 14 de febrero de 1785. <<

[41] xiii 383. <<

[42] viii 315. <<

[43] viii 315. <<

[44] viii 193. <<

[45] Ver, por ejemplo, *De l'esprit des lois*, vol. 1 B, libro 24, capítulo 18, pág. 290, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (París, 1950-1955). [Trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987].
<<

[46] xvii 58. <<

[47] No han sido suficientemente investigadas las fuentes de esta idea en el misticismo cristiano y el neoplatonismo, así como su formulación en otros sistemas filosóficos, como por ejemplo, el de Berkeley. <<

[48] xiii 357. <<

[49] Ver especialmente xiii 362. <<

[50] Ver, por ejemplo, xi 225, xvii 59, xviii 346, xxx 8. <<

[51] xviii 137. <<

[52] xiii 363. <<

[53] *Sämmtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957: Herder), vol. 2, pág. 176, línea 13. <<

[54] G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959), pág. 43, adelanta esta visión que es, a mi juicio, muy iluminadora al respecto. <<

[55] Ver más adelante, capítulo VI. <<

[56] v 164. <<

[57] v 164. <<

[58] ix 532. Esta cita y las anteriores de este párrafo, están extraídas de las traducciones publicadas en Burton Feldman y Robert D. Richardson (eds.), *The Rise of Modern Mythology 1680-1860* (Bloomington/Londres, 1972), págs. 229-230. <<

[59] viii 412. <<

[60] Ver viii 390. <<

[61] v 538. <<

[62] viii 96. <<

[63] v 169. <<

[64] v 183. <<

[65] v 169. <<

[66] v 167. <<

[67] ix 534. <<

[68] Carta a Caroline Flachsland, de 2 de enero de 1771. <<

[69] v 503. <<

[70] En varias ocasiones presento a Herder como un relativista. Aunque el carácter general de mis comentarios lo deja claro, confío en que mi exposición, por el sentido en que uso el término «relativista», no sea fuente de ciertas interpretaciones equivocadas de mis ideas (ver, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, «On the Pioneer Trail», *New York Review of Books*, 11, noviembre, 1976, 33-38). He intentado clarificar mi postura en un artículo titulado «Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought», reimpreso en una de mis antologías de ensayos, *The Crooked Timber of Humanity* (Londres, 1990, Nueva York, 1991). En concreto, en el presente estudio sobre Herder, no uso «relativismo» para referirme a una especie de subjetivismo ético o epistemológico —de la manera como a menudo ha sido entendido dicho término—, sino para significar lo que en otra parte identifiqué —espero que con mayor perspicacia— como pluralismo objetivo, libre de cualquier mancha de subjetivismo. I. B., 1996.
<<

[71] xxi 36. <<

[72] xxi 38. <<

[73] Según Herder el alma desarrolla un modelo a partir del caos de las cosas que la rodean, y de ese modo «crea por su propia capacidad interna una unidad al margen de la variedad, que pertenece únicamente a ella» (xiii 182); cfr. xv 532 y H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science* (Cambridge, 1970), pág. 63. Que la creación de conjuntos integrados al margen de los datos discretos es la actividad organizadora fundamental de la naturaleza humana, es una creencia fundamental en todas las interpretaciones morales y sociales de Herder: para él, toda actividad creativa, consciente o inconsciente, genera su propia y única Gestalt, y está a su vez determinada por ella; por medio de ella cada grupo se esfuerza en percibir, comprender, actuar, crear y vivir. Esta es la idea que domina su concepción de la estructura y el desarrollo social, de la naturaleza de una civilización identificable como tal y, de hecho, de la razón por la que viven los hombres (ver v 103-5). Me parece totalmente justificado que Nisbet considere a Herder un precursor de la psicología de la *Gestalt*. Sobre este tema véanse también los artículos de Martin Schütze, «Herder's Psychology», *Monist* 35 (1925), 507-54, y «The Fundamental Ideas in Herder's Thought», *Modern Philology* 18 (1920-1), 65-78, 289-302; 19 (1921-2), 113-30, 361-82; 21 (1923-4), 29-48, 113-32. <<

[74] Ver xiii 194. <<

[75] v 516. <<

[76] v 566. <<

[77] xiv 86. <<

[78] xxxii 56. <<

[79] xiii 147. <<

[80] xiii 339. <<

[81] xiii 371-2. <<

[82] En su ensayo sobre Ossian, Herder habla de esto como fuente de la fatal división del trabajo, que crea barreras destructivas entre los hombres, entre las clases y entre las jerarquías, y la división entre trabajo manual y trabajo intelectual que priva a los hombres de su humanidad. El progreso material puede ir de la mano del declive cultural; este tema será recogido por Goethe y Schiller y desarrollado más tarde por Marx y los marxistas. (Me apoyo en este punto en los estudios del Profesor Roy Pascal). <<

[83] Especialmente en *Von dem deutschen Nationalgeist* de Moser, publicada en 1765-1766, donde habla de los alemanes como desdeñosos, despreocupados, frustrados y fáciles presas de cualquiera. <<

[84] xiii 160-1. Tales frases son casi siempre ecos verbalmente exactos de frases de Hamann en las que hace referencia a lo que más tarde será llamado el problema de la «alienación». <<

[85] viii 476-7; compárese con el siguiente fragmento (v 565) de *Auch eine Philosophie*: «Tampoco ha ocurrido que la cultura de un país haya vuelto atrás, que haya sido por segunda vez lo que ya fue anteriormente. El camino del destino es férreo y estricto [...] ¿Puede convertirse hoy en ayer? [...] Vosotros, Tolomeos, no fuisteis capaces de crear Egipto de nuevo; vosotros Adrianos, tampoco pudisteis resucitar Grecia, ni Juliano Jerusalén». Estas culturas han tenido su momento. «Su espada está gastada y la destrozada vaina vacía queda ahí». * pág. 348. <<

[86] xxv 11. <<

[87] iv 388-9, xxx 8. <<

[88] iv 38. <<

[89] ii 57. <<

[90] v 259; cfr. 268. Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), pág. 98 (cfr. ibíd, pág. 52). Es comprensible que produzca asombro el hecho de que un clérigo cristiano sostenga que acaso el tema fundamental de la religión cristiana sea también un asunto extraño para la poesía germana. <<

[91] xxv 11. <<

[92] iv 389. <<

[93] *Briefwechsel*, ed. Walter Zieseimer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Frankfurt, Insel, 1955-1979), vol. VII, pág. 460, línea 27. <<

[94] xviii 58. <<

[95] i 263; ii 160; iii 30; v 185,217; viii 392; xiii 364; xiv 38,84; xxv 10; y en otros lugares. <<

[96] xiv 227; xv 321; xviii 248. <<

[97] xviii 160-1. <<

[98] i 366-7. <<

[99] xvii 309. <<

[100] xxix 210. <<

[101] viii 433. <<

[102] xxvii 129. <<

[103] Ver v 555; cfr. v 524. <<

[104] xiii 172; cfr. xiii 177. <<

[105] viii 178. <<

[106] xiv 38. <<

[107] xiii 364. <<

[108] Se trata de una insistencia muy repetida en la obra de Herder, especialmente en la de los primeros años: por ejemplo, «¡Filósofo y plebeyo, uníos para alcanzar la plenitud!» (xxxii 51), escrito en 1765, cuando Herder contaba 21 años. Insiste también en el asunto, ya citado, de que la reforma política debe siempre venir «desde abajo» (xxxii 56). <<

[109] xxv 323. <<

[110] v 509. [N. de la T.: Este fragmento, así como todos los que en adelante se citen de esta obra, han sido extraídos de la traducción al español de Pedro Ribas, *Otra filosofía de la historia*, en Johann Gottfried Herder, *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982. Cuando se proceda de esta forma, las referencias que aparecen en la versión inglesa irán seguidamente acompañadas de un asterisco y del número de la página que corresponda a dicha cita]. * pág. 301. <<

[111] v 502. * pág. 296. <<

[¹¹²] v 503; cfr. ii 118, ii 257, v 536. * pág. 296. <<

[113] v 436-40. <<

[114] x 14 (escrito en 1780-1781). Aquí Herder no hace justicia a Lowth, quien bastante antes que su crítico, habló de los versos bíblicos como palabras que «emergen de forma inmediata, con fervor, rapidez y temblorosamente» y afirmó que «debemos contemplarlas con sus ojos... debemos esforzarnos por leer el hebreo como los hebreos lo hubieran leído». Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), trad. del latín por G. Gregory (Londres, 1787), discurso 1 y 5 (vol. 1, págs. 37 y 113). <<

[115] i 258-9. <<

[116] i 264. <<

[117] i 264. <<

[118] «¡Oh maldito término ‘clásico’! Cicerón se ha convertido para nosotros en un curso de retórica clásica, Horacio y Virgilio en un curso de poesía clásica, César en un pedante, Livio en un constructor de frases. El término ‘clásico’ es el que ha separado la expresión del pensamiento, y el pensamiento del acontecimiento que lo ha generado». Esta palabra se ha convertido en un muro entre nosotros y toda auténtica educación que contemple a los antiguos como ejemplares con vida. «Esta palabra ha enterrado muchos genios bajo un montón de palabras... los ha aplastado bajo la piedra de un lenguaje muerto» (i 412). Cuando se describe a un poeta alemán como un segundo Horacio, como un nuevo Lucrecio, cuando se describe a un historiador como un segundo Livio, esto no es nada de lo que se pueda estar orgulloso; «pero sería un magnífico motivo de orgullo, excepcional y envidiable para nosotros, si alguien pudiera decir acerca de dichos escritores: “Así es como Horacio, Cicerón, Lucrecio, Livio... habrían escrito, si estuvieran escribiendo acerca de este tema, en este estadio particular de la cultura, en este determinado momento, con este objetivo específico, para esta gente concreta, con su propio punto de vista y su propio lenguaje”» (i 383). <<

[119] v 502. * págs. 295-296. [N. de la T.: Lo que aparece entre corchetes en el texto no pertenece a la traducción española, sino que ha sido incluido por Berlin]. <<

[120] v 509. <<

[121] «Nous sentons, nous; eux, ils observent»: *Oeuvres complètes* de Diderot, ed. J. Assézat y Maurice Tourneaux (París, 1875-1877), vol. 8, pág. 368. <<

[122] ii 44. <<

[123] i 178. <<

[124] v 526. * pág. 315. <<

[125] v 526. * pág. 315. <<

[126] Herder no deja claro lo que entiende por progreso —*Fortgang*— de la humanidad: el relativismo es, a primera vista, incompatible con la creencia en un progreso objetivo. Con todo, me remito a la argumentación que comienza dos párrafos más abajo. <<

[127] Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), especialmente págs. 17 y ss., trata este asunto con mucha mayor objetividad que los más conocidos estudiosos alemanes de Herder. <<

[128] v 486. <<

[129] v 511. * págs. 502-503. <<

[130] v 512. * pág. 304. <<

[131] v 527. <<

[132] v 524. <<

[133] v 527. <<

[134] v 525. <<

[135] v 538. <<

[136] xviii 58. <<

[137] Ver el comentario sobre *Humanität* en xiii 154 y ss. <<

[138] viii 210; cfr. viii 303 <<

[139] *On Receiving the First Aspen Award* (Londres, 1964), págs. 12, 21-22.

<<

[140] «Die vollständige Wahrheit ist immer nur That», escribió en 1774 (viii 261), mucho antes que Fichte o Hegel. <<

[141] Esta idea puede encontrarse en Hamann. <<

[142] Después de haber escrito esto, he tenido la satisfacción de encontrarlo plenamente confirmado en H. B. Nisbet, «Herder, Goethe, and the Natural 'Type'»), *Publications of the English Goethe Society*, NS 37 (1967), 83-119. <<

[143] «Ningún Tirteo», escribió en 1778, «seguirá a nuestros hermanos que han sido vendidos a América como soldados, ningún Homero cantará sobre esta lamentable expedición. Cuando es aplastada la religión, la gente, el pueblo, cuando estas mismas nociones se desarrollan confusamente, la poesía lírica no puede producir más que silencio, sonidos, sonidos ahogados» (viii 434). <<

[¹⁴⁴] *Oeuvres complètes* de Voltaire [ed_ Louis Moland] (París, 1877-85), vol. II, pág. 21. <<

[145] Voltaire, *Le philosophe ignorant*, sección 31: ibíd., vol. 26, págs. 78-79. <<

[146] Voltaire, *Le philosophe ignorant*, vol. 11, pág. 260. <<

[147] xiii 333-42, especialmente 342. <<

[148] xiii 333-4. <<

[149] xviii 248-9. <<

[150] *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 11, pág. 44. <<

[151] Una doctrina de este estilo fue mantenida, a juicio de Herder, por despóticos árbitros parisienses de la belleza artística, tales como los discípulos de Boileau —el abad Dubas, Batteux y otros—. <<

[152] v 502. <<

[153] Sin embargo, Vico lo anticipó en este sentido: La máxima casi universalmente aceptada de Horacio —«aut prodesse volunt aut delectare poetae» (*Ars poetica* 333)— es precisamente lo que Vico niega. Anticipó la concepción de Herder de la creación artística como autoexpresión, no como el abastecimiento de objetos bellos cuyo valor es independiente de sus creadores; esto es, como comunicación, no como manufactura: en este sentido concreto es un precursor de los críticos románticos. <<

[154] viii 193. <<

[155] viii 261. <<

[156] viii 261. La reconocida descripción de Karl Marx en la introducción a *La ideología alemana* acerca de lo que debe ser una vida humana auténtica parece un eco de esta teoría. <<

[157] xiii 195. <<

[158] El modo de expresarse es de Goethe, en *Dichtung und Wahrheit*, libro 12: vol. 28, pág. 108, línea 25, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), vol. 28. [Trad. esp.: *Poesía verdad*, Barcelona, Alba, 1999]. Aparece citado por Roy Pascal, en las págs. 9-10 y 134 de su *The German Sturm und Drang* (Manchester, 1953), libro en el que ofrece un admirable panorama, el mejor en inglés, de este movimiento. <<

[159] viii 433. <<

[160] ii 160-1. <<

[161] viii 252. <<

[162] Resulta extraño que una de las más logradas observaciones de Hamann —la de que la poesía de los campesinos livonios de los alrededores de Riga y Mitau, que él conocía muy bien, tenía mucho que ver con los ritmos de su trabajo diario— no haya causado ninguna impresión, por lo que se ve, en su discípulo. Herder está fascinado por la estrecha relación existente entre la acción y el habla, por ejemplo, en su teoría acerca de por qué —como él supone— en el habla primitiva los verbos preceden a los nombres; pero ignora la influencia al respecto del trabajo. Esto será tenido en cuenta más tarde por Saint-Simon y los ascendientes del marxismo. <<

[163] Al igual que otros apasionados propagandistas, Herder abogó por aquello de lo que claramente carecía él mismo. Como siempre sucede, lo que el profeta vio ante él era una gran fantasía compensatoria. La visión de la unidad de la personalidad humana y su integración en un organismo social mediante medios «naturales» estaba en la antípoda del propio carácter de Herder y de su conducta. Estaba, según todos los datos que tenemos de él, profundamente dividido; era un hombre susceptible, resentido, competitivo, infeliz, que necesitaba apoyo moral y elogios, neurótico, pedante, difícil, suspicaz y a menudo insoportable. Cuando habla sobre «la única, profunda e irremplazable sensación de estar vivo» (xiii 337), y la compara con la esmerada tendencia muy arraigada en el mundo, por ejemplo, del crítico Sulzer, está hablando evidentemente de una experiencia que anhelaba, pero de la que muy frecuentemente debió de haber carecido. Se ha subrayado muchas veces que fueron personajes atormentados y desequilibrados —Rousseau, Nietzsche, D. H. Lawrence— quienes celebraban con especial apasionamiento la belleza física, la fuerza, la generosidad, la espontaneidad, y, por encima de todo, la unidad no fragmentada, la armonía, la serenidad..., cualidades por las que sentían un insaciable anhelo. Nadie se sintió menos feliz en la Prusia de Federico el Grande, e incluso en el ilustrado Weimar de Goethe, Wieland y Schiller, que Herder. A Wieland, que era el más amigable y tolerante de los hombres, le sacaba de quicio. Goethe dijo que había en él algo compulsivamente perverso —como una actitud perversa—, un deseo de clavar los dientes y herir. Sus ideales parecen, a la sazón, el espejo de sus propias frustraciones.

<<

[164] Esta es la auténtica comunidad que más tarde (incluso antes de Tönnies) será contrapuesta a la artificial Gesellschaft; por ejemplo, el *Totum* de Fichte en oposición a su *Compositum*. Pero en Herder todavía no se ha explicitado su trasfondo metafísico. Las *Kräfte* que se desarrollan en la vida comunal —las fuerzas dinámicas que probablemente derivan de Leibniz—, no se descubren ni actúan por medio de un *a priori* o forma trascendental, pero tampoco son entidades susceptibles de análisis científico. Su naturaleza, un rompecabezas para sus estudiosos, evidentemente no parece problemática para Herder. <<

[165] xiv 227. <<

[166] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 3, pág. 589; [Henri de] Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haya y Amsterdam, 1727), vol. 1, pág. 322; Rousseau en carta a Mirabeau de 26 de julio de 1767. Herder pudo haber encontrado esto en el ensayo de Weguelin de 1770, «Sur la philosophie de l'histoire: premier mémoire», *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlín, 1772), 361-414. <<

[167] Max Rouché, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (París, s. a.), especialmente págs. 9, 48 y ss. y 62 y ss. <<

[168] Meinecke trata este asunto en *Die Entstehung des Historismus* (Munich y Berlín, 1936), vol. 2, pág. 339 en la traducción al inglés de J. E. Anderson. G. A. Wells, en «Herder's Two Philosophies of History», *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), 527-537, especialmente 535-536, analiza las conclusiones a las que llega Meinecke desde un punto de vista crítico. A pesar de los reparos que Wells pone al respecto, la tesis central de Meinecke —la de que el núcleo de las doctrinas de Herder lo constituye un relativismo sistemático—, a mi modo de ver es correcta. <<

[169] Se encuentra una inesperada reencarnación de la celebrada imagen de las múltiples flores en Mao Tse-tung. <<

[170] Por ejemplo, Rudolf Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle/Saala, 1928); Robert Arnold Fritzsche, «Herder und die Humanität», *Der Morgen* 3 (1927), págs. 402-410; y Hermann Vesterling, *Herder's Humanitätsprincip* (Halle, 1890). <<

[171] x 14 (escrito en 1780-1781). Aquí Herder no hace justicia a Lowth, quien bastante antes que su crítico, habló de los versos bíblicos como palabras que «emergen de forma inmediata, con fervor, rapidez y temblorosamente» y afirmó que «debemos contemplarlas con sus ojos... debemos esforzarnos por leer el hebreo como los hebreos lo hubieran leído». Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), trad. del latín por G. Gregory (Londres, 1787), discurso 1 y 5 (vol. 1, págs. 37 y 113). <<

[172] Ver v 169. <<

[173] iv 472. <<

[174] xiv 210. <<

[175] Entre los pensadores modernos, el relativismo de Herder se asemeja más a la protesta de Lewis contra lo que él llamó «el maldito progreso en las artes». En el tratado así titulado (Londres, 1954) el agudo, si no perverso, escritor denunció con característica vehemencia y elocuencia mordaz, la idea de que existe un criterio valedero universalmente, en cuyos términos es posible afirmar si una obra de arte de cualquier época es o no superior a otra perteneciente a una tradición completamente diferente. ¿Qué sentido puede tener —por ejemplo— la afirmación de que Fidias es superior o inferior a Miguel Ángel o Maillol, o que Goethe o Tolstoi representan un perfeccionamiento o un declive respecto a Homero, Esquilo, Dante o el Libro de Job? <<

[176] Por ejemplo, en su *Geschichte der Kunst des Altertums* (Dresde, 1764), libro 4, cap. 2, sec. 21, donde habla de la «perfección, para la cual el hombre no resulta un recipiente adecuado»; Herder se hace eco de esta afirmación casi literalmente (v 498). <<

[177] *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 3, pág. 589; [Henri de] Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (La Haya y Amsterdam, 1727), vol. 1, pág. 322; Rousseau en carta a Mirabeau de 26 de julio de 1767. Herder pudo haber encontrado esto en el ensayo de Weguelin de 1770, «Sur la philosophie de l'histoire: premier mémoire», *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlín, 1772), 361-414. <<

[178] xiii 16. <<

[179] Esto está finalmente desarrollado en God: *Some Conversations* (xvi 401-580). Aquí defiende a Spinoza de las acusaciones de ateísmo y panteísmo que le hacía Jacobi. <<

[180] Ver el magnífico himno a la libertad humana y a las capacidades del hombre para resistir frente a la naturaleza, xiii 142-150. <<

[181] De acuerdo con G. A. Wells, que aboga con fuerza por esta interpretación: G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959), págs. 37-42. <<

[182] v 565; cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Sämtliche Werke, ed. Hermann Glockner, vol. 7] (Stuttgart, 1928), pág. 336. [Trad. esp.: *Filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias-Prodhuvi, 1993]. <<

[183] Por ejemplo, Günther Jacoby, en *Herder als Faust: eine Untersuchung* (Leipzig, 1911). Goethe mismo destestaba tales identificaciones. Un estudio sobre este asunto puede verse en Robert T. Clark, Jr., *Herder: His Life and Thought* (Berkeley y Los Ángeles, 1955), págs. 127 y ss. <<

Notas

[1] *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (Londres, 1997; Nueva York, 1998 <<

[2] Para ser riguroso, he de decir que apareció en 1942 una edición revisada del volumen 4 (1928) de la *Ciencia nueva* de 1744; mejor dicho, una mal llamada tercera edición, porque la edición de 1928 era ella misma una revisión de la primera edición de Nicolini. De cualquier forma, no afecta al sistema de citación aquí detallado, ya que las referencias a esta obra se hacen atendiendo a los párrafos, y la numeración de los párrafos no fue alterada. <<

[3] Londres, Pimlico, 2000. <<

[4] Madrid, Tecnos, 1995. <<

[5] Madrid, Clásicos Alfaguara, 1982 <<

[6] Buenos Aires, Losada, 1959. <<

[7] En esta edición se lo considera como si se tratara de dos ensayos independientes más que como un único ensayo dividido en dos partes. <<

[8] Leon Pompa, *Vico: A Study of the «New Science»* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975). <<

[9] Cambridge, Cambridge University Press, 1969. <<

[10] Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957), vol. 2, pág. 172, línea 21, y pág. 171, línea 15. <<

[11] v 509. <<

[12] v 503. <<

[13] Carta de 20 de junio de 1859 a Wilhelm Vischer, hijo. <<